

ZNAK

M I E S I E C Z N I K

O MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE

- Paweł Jewdokimow KOŚCIOŁ DOMOWY
Jacek Salij OP PRZYMOTY MAŁŻEŃSTWA
Czesław Drążek SJ MAŁŻEŃSTWO WE
WSPÓLNOCIE LUDU BOŻEGO
Stefan Wilkanowicz ŻYCIE RELIGIJNE RODZINY
Maria Braun-Gałkowska ROZWÓJ MIŁOŚCI
Elżbieta Sujak W MAŁŻEŃSTWIE
ks. Kazimierz Bełch KONFLIKTY I KRYZYSY W ŻYCIU
RODZINNYM
RODZINA A PRAKTYKI
RELIGIJNE DZIECI
Józef Tischner MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI
Witold J. Kapuściński PATOLOGIA
CZŁOWIEKA A POSTULATY
HUMANIZMU
O PRZYSZŁOŚĆ EKONOMII
Jan Grosfeld EKONOMIA JAKO NAUKA
Kenneth E. Boulding MORALNA
KENNETH E. BOULDING ETYKA I BYZNES
Ewa Bieńkowska POWIEŚĆ I TEZA

K R A K O W

ROK XXX LIPIEC-SIERPIEŃ (7-8) 1978

289-290

W NUMERZE:

Zestaw artykułów o małżeństwie i rodzinie (omówiony we Wstępie do numeru).

Czy „nasz świat” mógłby być światem bez wartości? — Kim byłby człowiek w takim świecie? Czym byłby wtedy myślenie? Czym byłby spotkanie człowieka z człowiekiem? Takie pytania przewijają się przez esej J. Tischnera, w którym autor analizuje nowe doświadczenie dobra oraz doświadczenie wartości.

Jan Grosfeld przedstawia sylwetkę Kennetha Bouldinga, żywiącego klasycznego a zarazem reformatora ekonomii. Boulding nie ogranicza się do studiów z zakresu metod matematycznych, lecz — jak świadczą zamieszczone w numerze teksty — podejmuje zagadnienia z pogranicza ekonomii, etyki, teorii społeczeństwa, szukając własnych oryginalnych rozwiązań.

Adam Zagajewski omawia książkę B.T. Skinnera „Poza wolnością i godnością”, dobrze ukazując konsekwencje reprezentowanej przez autora postawy zaciekle scientystycznej.

Antoni Hoffman rozważa trudności i otwarte pytania paleontologii i ewolucjonizmu.

Ewa Bieńkowska pisze o romantycznej powieści z tezą teologiczną Jamesa Hogga pt. „Wyznania grzesznika usprawiedliwionego”, osnutej wokół zagadnienia predestynacji.

Filozoficzno-etyczny poemat Maulana Dżalaluddin Rumiego (XIII w.), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli perskiego mistycyzmu.



W święto Przemienienia Pańskiego, 6 sierpnia 1978 r.

ZMARŁ OJCIEC ŚWIĘTY PAWEŁ VI

SŁUGA SŁUG BOŻYCH

PAPIEŻ II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

WIERNY ŚWIADEK TAJEMNICY KOŚCIOŁA

Czuję, że Kościół mnie otacza... Kościele Święty, jedyny katolicki i apostolski...
przyjmij mój najwyższy akt miłości.

...Wyznaję uroczyście moją wiarę, głoszę nadzieję i miłość, która nie umiera...

...Wszystkim POKÓJ w Panu...

Z Testamentu

ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
ROK XXX
NR 289—290 (7—8)
LIPIEC—SIERPIEŃ 1978

TREŚĆ ZESZYTU

- 843 ● Wstęp
- 845 ● Paweł Jewdokimow
KOŚCIÓŁ DOMOWY
 tłum. Halina Bortnowska
- 857 ● Jacek Salij OP
PRZYMIOTY MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
- 873 ● Czesław Drążek SJ
MAŁŻEŃSTWO WE WSPÓLNOCIE LUDU BOŻEGO
- 893 ● Stefan Wilkanowicz
ŻYCIE RELIGIJNE RODZINY
- 906 ● CO TO JEST RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA?
tłum. Ludmiła Grygiel
- 909 ● Maria Braun-Gałkowska
ROZWÓJ MIŁOŚCI W MAŁŻEŃSTWIE
- 918 ● Elżbieta Sujak
KONFLIKTY I KRYZYSY W ŻYCIU RODZINNYM
- 940 ● ks. Kazimierz Bełch
RODZINA A PRAKTYKI RELIGIJNE DZIECI
- 953 ● Maulana Dżalaluddin Rumi
CZTEROWIERSZE
tłum. Władysław Dułęba
- 958 ● Józef Tischner
MYŚLENIE WEDŁUG WARTOSCI

- 972 ● Witold Juliusz Kapuściński
PATOLOGIA CZŁOWIEKA A POSTULATY
HUMANIZMU

Z M Y S L I W S P O Ł C Z E S N E J

- 982 ● Jan Grosfeld
O PRZYSZŁOŚCI EKONOMII

- 984 ● Kenneth E. Boulding
ETYKA I BYZNES
tłum. Jan Grosfeld

- 992 ● Kenneth E. Boulding
EKONOMIA JAKO NAUKA MORALNA
tłum. Jan Grosfeld

S Ł O W A I S W I A T

- 1004 ● Ewa Bieńkowska
POWIEŚĆ I TEZA

Z D A R Z E N I A — K S I A Ż K I — L U D Z I E

- 1011 ● Karol Tarnowski
CHRZEŚCIJAŃSTWO I RESENTYMENT

- 1023 ● Stefan Moysa SJ
WSPÓŁCZESNA REALIZACJA CHARYZMATU
IGNACJAŃSKIEGO

- 1034 ● Adam Zagajewski
PRZECIW WOLNOŚCI I GODNOŚCI

- 1039 ● mr
INDONEZJA: KRAJ WIELU RELIGII

- 1048 ● Antoni Koszorz SVD
POLSCY MISJONARZE W INDONEZJI

- 1051 ● Teresa Ledóchowska OSU
REKOŁEKCJE TEC: SPOTKANIE NASTOLATKÓW
Z CHRYSYSTUSEM

- 1057 ● Antoni Hoffman
NOTATKI EWOLUCJONISTY

- 1057 ● OPOWIĘŚĆ O POWSTANIU CZŁOWIEKA

- 1061 ● REWOLUCJONIZM W NAUCE O EWOLUCJI

- 1065 ● Michał Heller
META-MORFOZY META-FIZYKI

- 1071 ● DANS CE NUMÉRO

Nie jest przypadkiem, że stare określenie rodziny chrześcijańskiej jako „kościoła domowego” używane jest obecnie coraz częściej; ostatnio weszło do przygotowanego przez Komisję Duszpasterstwa Ogólnego programu duszpasterskiego na najbliższy rok. Jego hasło brzmi: „Rodzina kościołem domowym — kościół domowy w służbie życia”. Określenie to wskazuje najmocniej na podstawową prawdę, że rodzina jest religijną wspólnotą, że ma wewnętrzne i zewnętrzne zadania apostolskie — tak jak cały Kościół.

Trudności przeżywane przez współczesne rodziny mają wiele przyczyn. Ale chyba jedną z nich jest przeciętnie słaba znajomość istoty chrześcijańskiej rodziny, brak wyraźnie ukazanego jej ideału. I stąd nie powinno dziwić, że numer ten, poświęcony w wielkiej mierze sprawom rodziny, otwiera rozważanie prawosławnego, świeckiego i żonatego teologa, Pawła Jewdokimowa, który wizję małżeństwa chrześcijańskiego buduje na nauczaniu wschodnich Ojców Kościoła i prawosławnej tradycji. Ich bowiem teologia o mistycznym zabarwieniu ukazuje bardzo głęboko podwaliny małżeńskiej i rodzinnej świętości. Wprawdzie prawosławne pojmowanie Trójcy Świętej i sakramentu małżeństwa różni się od katolickiego (np. prawosławie ustanowienie sakramentu przesywa do raju, udzielanie go należy do Kościoła poprzez kaplana), ale te różnice nie mają istotnego znaczenia dla praktycznych ujęć małżeńskiej i rodzinnej duchowości.

Od innej strony teorię małżeństwa omawia o. Jacek Salij OP, skupiając się na jego przymiotach: wierności, plodności i sakramentalności. O. Czesław Drążek SJ przedstawia natomiast ceremonie ślubne w rozmaitych religiach i obrzędach chrześcijańskich, wydobytując ich teologiczną treść i moralne konsekwencje.

Ukazany przez tych trzech autorów ideal małżeństwa chrześcijańskiego ma moc pociągającą i ożywiającą, ale nie możemy nie widzieć, że może też i przygnębiać — gdy się dostrzega słabości i niedźwiedź małżeńskiej i rodzinnej codzienności. Bardzo potrzebujemy przykładów ludzi, którzy umieją te słabości przewyściąć, potrzebujemy doświadczeń rodzin, które się duchowo rozwijają. A także mądrej rady tych, którzy zawodowo stykając się z ludzkimi biedami, pracują nad sposobami zaradzenia im.

Artykuł Stefana Wilkanowicza opiera się o wypowiedzi szeregu zespółów rodzin, pracujących w ramach Synodu Archidiecezji Krakowskiej. W wypowiedziach tych uwidoczniają się nie tylko postulaty ale i doświadczenia związane przede wszystkim z życiem religijnym rodziny: modlitwą, lekturą, katechezą rodzinną, wychowaniem, pomocą dla drugich. Zapewne są to doświadczenia rodzin żyjących głębszym życiem chrześcijańskim, bardziej świadomych istoty i zadań rodziny. Stan przeciętny natomiast przedstawia ksiądz Kazimierz Belch w oparciu o socjologiczne badania praktyk religijnych dzieci w związku z wychowaniem w rodzinie.

Wreszcie artykuły psychologa i psychiatry. Maria Braun-Galkowska stawia pytanie: od czego zależy szczęście małżeńskie? W odpowiedzi opisuje fazy rozwoju miłości w małżeństwie i warunki tego rozwoju. Elżbieta Sujak natomiast dokonuje wnikliwego przeglądu konfliktów i kryzysów występujących często w życiu rodzinnym — zaczynając od wczesnego dzieciństwa a kończąc na kryzysach wieku dojrzałego. W konkluzji przedstawia zasady rozwiązywania konfliktów.

Jak więc widać artykuły powyższe skupiają się głównie wokół zagadnień małżeństwa, w mniejszym stopniu uwzględniając sprawy wychowania. Do tych ostatnich będziemy jeszcze nieraz wracali.

Oddając ten zeszyt Czytelnikom jednocześnie zwracamy uwagę na kwietniowy (br.) numer miesięcznika „W Drodze”, w którym zawarte są również materiały dotyczące spraw małżeństwa oraz informujemy, że Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy w Krakowie przygotowuje do druku obszerniejszą książkę, poświęconą sprawom małżeństwa i rodziny. Znajdą się w niej również niektóre omówione powyżej artykuły.

KOŚCIOŁ DOMOWY

W jednej z homilii osnutyich wokół Dziejów Apostolskich św. Jan Chryzostom mówi o domu chrześcijańskim: „I nocą nawet... wstawaj, klękaj i módl się... Trzeba, aby twój dom był stale domem modlitwy, Kościołem”. Słowo „stale” jest wartościową wskazówką; zachęca do duchowych czuwań: mały Kościół domowy powinien dniem i nocą trwać przed obliczem Bożym.

Tradycja wschodnia ujawnia więc głęboką naturę wspólnoty kościelnej i wspólnoty małżeńskiej. Widzi je ona w postaci jeszcze nie zróżnicowanej, w postaci „początku”: w raju ziemskim tajemnica Kościoła i wspólnota (*communio*) pierwszej pary ludzkiej stanowi jedną i tę samą rzeczywistość. Pierwsza komórka małżeńska jest zarazem pre-kościółem; w niej objawia się wspólnotowa istota związków między Bogiem a człowiekiem. Tekst biblijny mówi o tym: „Bóg... przychodził do ogrodu o poranku”, aby rozmawiać z mężczyzną i kobietą (Rdz 3, 8). To wydarzenie zapowiada i oznacza to wszystko, co odsłoni święty Paweł mówiąc o „Tajemnicy wielkiej” (Ef 5), tajemnicy zaślubin bosko-ludzkich, wspólnym fundamencie Kościoła i małżeństwa.

Miłość małżeńska otwiera dzieje Starego Przymierza; podobnie Nowy Testament zaczyna się od opowiadania o weselu w Kanie (J 2, 1). Taka zbieżność nie może być przypadkowa. Zresztą Biblia ucieka się do terminologii małżeńskiej ilekroć mowa o naturze stosunków między Bogiem a człowiekiem. Przymierze ma wyraźnie charakter zaślubin. Lud Boży, a potem Kościół szczyci się mianem narzeczonej Pana (Oz, 2, 19—20), Oblubienicy Baranka (Ap 21, 9); Królestwo Boże obchodzi ich wieczne zaślubiny (Ap 19, 7). Tak teologia małżeństwa ma swój początek w eklezjologii i te dwie dyscypliny są tak blisko ze sobą spokrewnione, że jedna szuka wyrazu w symbolach drugiej.

I. TA SAMA TAJEMNICA

Kiedy narzeczeni wyznają swoją miłość przed obliczem Przedwiecznego i wypowiadają TAK małżeńskie, nabożeństwo ślubne jest dla prawosławia czymś więcej niż prostym błogosławieństwem,

czy wyrażeniem wzajemnej zgody, mieszczącym się w porządku stworzenia. Chodzi tu o ewangeliczny porządek nowego stworzenia, o jego pełne dokonanie, transcendentne wobec historii i znajdujące odbiecie w wieczności. Dzięki sakralnej władzy kapłana Kościół łączy ze sobą dwa ludzkie losy i podnosi to zjednoczenie do godności sakramentu. Tak ukonstytuowany akt małżeński otrzymuje specjalną łaskę w związku ze swym officium, ze swym posługiwaniem kościelnym. Jest nim stworzenie komórki Kościoła, oddanej służeniu całego Kościołowi w ramach małżeńskiego kapłaństwa.

W swej teologii małżeństwa św. Paweł używa metody analogicznej do tej, jaką zastosował w Atenach (Dz 17, 22 i nast.). Wpatrzony w pomnik poświęcony „nieznanemu Bogu” św. Paweł odczytuje, co kryje się poza tą prostą anonimowością: deus absconditus, bóg ukryty i tajemniczy to teraz Deus revelatus, Bóg objawiony, a Jego imię — Jezus-Chrystus. Podobnie w Liście do Efezjan (5, 31) święty Paweł cytuje Księgę Rodzaju: „I będą dwoje jednym ciałem”, jednym bytem. Tajemnica tak jeszcze zagadkowa u swych początków, tu zostaje objawiona, wyprowadzona w jasne światło dnia: „Wielka to Tajemnica, a mam na myśli stosunek Chrystusa do swego Kościoła” (5, 32). Teraz oto wyjaśnia się i rozświetla tajemnica małżeństwa, dawniej ukryta: małżeństwo staje się substancialnym obrazem swego źródła, ikoną tajemniczych związków Chrystusa z Kościołem — i dlatego „dwoje będą jednym bytem”.

Św. Jan Chryzostom nazywa małżeństwo „sakramentem miłości” i uzasadnia jego sakralną naturę mówiąc, że „miłość zmienia samą naturę rzeczy”. Miłość naturalna, stawsię charyzmatyczną poprzez sakrament, czyni cud, dokonuje przemiany. Wydobywa ona parę małżeńską ze sfery zwyczajności, z porządku pierwiastków tego świata, uwalnia od zwierzęcości i wprowadza w to, co niezwykłe, w porządek łaski, w mysterion niesiony przez sakrament. „Dwie dusze tak zjednoczone nie mają się czego obawiać. Mając zgodę, pokój i wzajemną miłość, mężczyzna i kobieta posiedli wszystkie dobra. Mogą żyć w pokoju w swej niepokonanej twierdzy, którą jest miłość wedle Boga. Dzięki miłości są trwalsi niż diament i twardsi niż żelazo — płyną po pełnym morzu, żeglują ku chwale wiecznej i codziennie postępują w łasce u Boga”. Dlatego też — ciągnie dalej ten sam Ojciec — „kiedy mąż i żona jednocożą się w małżeństwie, nie wydają się oni już czymś ziemskim, lecz jakby obrazem samego Boga”. Lecz — zaznacza on — byt małżeński jest żywą ikoną Boga dlatego właśnie, że jest najpierw „tajemniczą ikoną Kościoła”, organiczną komórką Kościoła. Otóż wszelka organiczna cząstka zawsze odbija w sobie całość: pełnia Ciała mieszka w niej i tętni.

Znamy maksymę Ojców: „Gdzie Chrystus tam Kościół”. To fun-

damentalne stwierdzenie wyplýwa ze słów Pana: „Gdzie dwóch lub trzech zgromadzi się w imię moje, tam ja jestem wpośród nich” (Mt 18, 20). Takie „zgromadzenie” jest czymś kościelnym ze swej natury, ponieważ ma swe miejsce w Chrystusie i staje w Jego obecności. Klemens Aleksandryjski, pionier patrystycznej teologii małżeństwa, widzi je bezpośrednio w powiązaniu z cytowanym wyżej tekstem i mówi: „Kim są ci dwoje złączeni w imię Chrystusa, w pośrodku których On stoi? Czyż to nie mężczyzna i kobieta zjednoczeni przez Boga?” To odkrycie budzi głębokie zdumienie Klemensa i każe mu wołać: „Człowiek doświadczony w życiu małżeńskim... wyższy jest nad ludźmi”. Małżeństwo jest transcendentne w stosunku do tego, co ludzkie, ponieważ podobnie jak tajemnica Kościoła stanowi, według Klemensa, „małe królestwo” — „mikrobasileia”, proroczy obraz Królestwa Bożego, zapowiedź, zadatek obrazujący wiek przyszły. Tak oto eklezjologia małżeństwa, eklezjologia „małego Kościoła” odwołuje się do wielkiej Eklezjologii. Sakrament małżeństwa, „tajemniczy obraz Kościoła”, ukazuje, że te same zasady, które kształtuają byt Kościoła, kształtuują też byt małżeński. Trzy są takie zasady: dogmat trynitarny, dogmat chrystologiczny i także małżeńskie Zesłanie Ducha, to znaczy — wedle wyrażenia Klemensa Aleksandryjskiego — wylanie Ducha Świętego i jego darów w miejscu świętym „małego domu Pana”.

II. POSTAWA TRYNITARNA

Bóg, będący jedną tylko osobą, nie byłby Miłością; podobnie człowiek, gdyby był bytem oddzielonym lub całkowicie samotnym, nie byłby „na obraz Boży”. Dlatego już u początków Bóg mówi: „nie jest dobrze człowiekowi być samemu”. I tak Bóg stworzył parę, byt wspólnotowy, inaczej mówiąc — kościelny.

Z tego punktu widzenia św. Grzegorz z Nazjanu opisuje tajemnice Trójcy. Z pewnością ten „opis” nie sugeruje żadnej ewolucji, żadnej „teogonii” w Bogu, lecz proponuje sposób widzenia tego, co jeszcze ponadto jest jednym, jedynym niepodzielnym Aktem: „Byt działa i zakłada w tym Drugiego; ich podwójność wyraża wielość, jeszcze nie jedność. Dlatego też przekracza się podwójność, a działanie zatrzymuje się przy Trójcy, która jest pełnią”. Każda z trzech Osób zawiera dwie pozostałe i to jest wieczny obieg miłości we wnętrzu-boskiej, jej Pleroma, troista i jedyna zarazem. Dogmat chroni transcendentną antynomię tajemnicy: Bóg jest dosłownie i tak samo „jeden i trosty”; Boska Triada jest ponad liczbą. Doskonała równość Trzech wywodzi się od Ojca, który jest Źródłem, nie w czasie, lecz w bycie; to w Nim urzeczywistnia się boska Jedność.

Lecz bez trzeciego czynnika Bóg i człowiek pozostaliby na zawsze odcięci, oddzieleni od siebie. Osoba Słowa wcielonego jest tym trzecim czynnikiem, w którym zbiegają się i jednoczą natura boska i natura ludzka. Dlatego dla komunii między Bogiem a człowiekiem niezbędne i najważniejsze jest Wcielenie Słowa. „Baranek ofiarowany” wyprzedza stworzenie świata (Ap 13, 8).

Rozumiemy teraz nacisk, jaki myśl patrystyczna kładzie na po-wszechność zasad trynitarnej, jako podstawy wszelkiego istnienia i wszelkiego bytu. Człowiek słania się między nicością a absolutem Boga, nie widząc innego wyjścia. Doskonale określił to Kierkegaard: „Bóg jest trzecim czynnikiem we wszystkim, czym człowiek się zajmuje”. Każde jednoczenie się, przekraczanie granic indywidualum jest zawsze powstawaniem jedności w czymś trzecim. Wszystko, co rzeczywiście istnieje, jest obrazem lub śladem Trójcy, a stopień rzeczywistości jest uzależniony od uczestnictwa w tej Tajemnicy.

W ten sposób Kontemplacja Ojców odkrywa w Bogu niebiańską Ecclesia Trzech Osób Boskich. Ta wizja stanowi „obraz sterujący”, idealny model Kościoła ziemskiego wśród ludzi. Zakłada ona Komunię, jedność wszystkich w Chrystusie-Główie. Na wzór Boga „jednego i troistego” Kościół jest „jeden i mnogi”. Jedność Ojca, Syna i Ducha doznaje uwielbienia i chwały już w samej strukturze Kościoła; jego istotową tajemnicą jest bycie zarazem jednym i wszystkim. Każde ludzkie zrzeszenie, każda przyjaźń i miłość są tylko naturalnym tworzywem, jako takie — niewystarczającym, i wszystko to potrzebuje ożywiającej, nadprzyrodzonej zasady integracji, potrzebuje owego trzeciego czynnika — obecności Bożej. Ta pochodzi z samych głębin człowieka. W istocie człowiek został stworzony jako para i jego struktura małżeńska jest kościoenna. Mężczyzna i kobieta to elementy konstytutywne i uzupełniające jednego bytu małżeńskiego, które „mają się ku sobie”. Jak mówi święty Cyryl z Aleksandrii, „Bóg stworzył współ-byt”. A święty Jan Chryzostom ze swojej strony podkreśla, że małżonkowie nie są tylko zjednoczeni, lecz są jednym. Dlatego byt małżeński jest najodpowiedniejszym naj-dokładniejszym i najdoskonalszym obrazem Boga.

Ikonografia daje uderzającą ilustrację tej prawdy. Dno dawnych kielichów weselnych przedstawiało Chrystusa trzymającego dwie korony nad głowami małżonków, odsłaniając w ten sposób ich boskie centrum integracji i czyniąc wspólnotę małżeńską obrazem Trójcy. Święty Teofil z Antiochii czyni się echem tych symboli głosząc, iż „Bóg stworzył Adama i Ewę dla największej między nimi miłości odbijającej tajemnicę jedności Bożej”. Pierwszy z dogmatów chrześcijańskich daje pewną strukturę bytowi małżeńskiemu, czyniąc zeń małą triadę, ikonę tajemnicy Trójcy.

III. FUNDAMENT CHRYSOLOGICZNY

Dogmat chrystologiczny sformułowany przez Sobór Chalcedoński określa bliżej rolę Wcielenia dla zbawienia człowieka: dwie natury, boska i ludzka, są zjednoczone w osobie Słowa; bez zmniejszania i bez oddzielania dochodzi tu do pewnego współprzenikania — natura ludzka zostaje przebóstwiona jak żelazo w ogniu. Odtąd cała ekonomia zbawienia zmierza do podobnej jedności tego, co ludzkie i tego, co boskie. Łaska Boska jednocy się z ludzką naturą, Kościół zaś jest przede wszystkim miejscem tej Komunii.

Każda jednostka powinna przyswoić sobie ten powszechny owoc zbawienia — na tej właśnie płaszczyźnie najczęściej spotykamy obraz „zaślubin” — „mistyczne zaślubiny” Baranka i Kościoła, Baranka i każdej ludzkiej duszy. Inny obraz wiąże się z pojęciem „ciała”, pojęciem Pawłowym i wyraźnie w swym pochodzeniu związany z Eucharystią. Członki scalone są w jeden organizm, ciało Chrystusa, w którym krąży życie Boże, czyniąc wszystkich „Jednym Chrystusem”, zgodnie ze słowami świętego Symeona. Jedność braci, o której mówią Dzieje Apostolskie (4, 32) dopełnia się przede wszystkim w Eucharystii, bo Eucharystia jest autentycznym i pełnym ukazaniem się Chrystusa. Orygenes tłumaczy to mówiąc: „Chrystus żyje jedynie wśród tych, co są zjednoczeni”. W ten sposób wyraźnie sformułowana zostaje eucharystyczna koncepcja Kościoła: przez uczestniczenie w Tym, który sam jeden jest świętym, w Panu Jezusie, jego Ciało otrzymuje postać Communio Sanctorum.

WIELKI I MAŁY KOŚCIOŁ

Teksty prawosławnego Prawa Kanonicznego określają wspólnotę małżeńską jako szczególną formę „Świętych Obcowania”. Tak więc klasyczna formula Balsamona: „dwie osoby zjednoczone w jeden byt” jest właśnie konkretnym obrazem Kościoła „wielości osób zjednoczonych w jednym ciele”. Nie przypadkiem św. Paweł umieszcza swoją naukę o małżeństwie w kontekście Listu o Kościele. W Ef 4, 16 pisze on: „Z Niego całe Ciało — zespalone i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości.”

Cud Kościoła, jego jedność zakorzeniona w Chrystusie, jest skutkiem istnienia tych więzi w ich najróżniejszych formach. Obok wspólnot parafialnych i zakonnych mamy jeszcze inny typ społeczności: wspólnotę małżeńską, mały Kościół domowy, organiczną komórkę wielkiej wspólnoty.

Trzeba położyć bardzo mocny akcent na tym centralnym stwier-

dzeniu. Był małżeński w swym stosunku do Boga jest „na obraz i podobieństwo” Trójcy, lecz jego stosunek do Kościoła jest inny. Na tej płaszczyźnie mamy coś więcej niż podobieństwo, niż zwykłą analogię. Chodzi nie tylko o to, by się do Kościoła upodobić: wspólnota małżonków w swej rzeczywistości łaski jest organiczną częścią wspólnoty kościelnej, jest Kościolem. Symbolizm Pisma zakłada bardzo ścisłą zbieżność i łączność pomiędzy różnymi płaszczyznami. Ta łączność każe w nich widzieć różne wyrażenia tej samej, jedynej rzeczywistości.

Tak Klemens Aleksandryjski nazywa wspólnotę małżeńską „domem Pana”, co jest klasycznym określeniem Kościoła; do tego też domu stosuje on słowa Mistrza: „Jestem wpośród nich”. Święty Jan Chryzostom mówi o „małym Kościele”, o „Kościele domowym”, ecclesia mikra, ecclesia domestica. Ta koncepcja wywodzi się jeszcze ze stanu rajskiego lub czegoś odleglejszego nawet. Już Hermas i Klemens Rzymski uczyli, że świat został stworzony z uwagi na Kościół i że Kościół istniał przed stworzeniem człowieka, tak iż „Adam został stworzony na obraz Chrystusa, a Ewa na obraz Kościoła”. „Bóg stworzył człowieka, mężczyznę-i-kobiętę: mężczyzna przedstawia Chrystusa, kobieta przedstawia Kościół”. Dlatego właśnie przedwieczna miłość Chrystusa i Kościoła jest archetypem małżeństwa i istniała wcześniej niż ludzka para. Rozumiemy teraz lepiej fundamentalne twierdzenie świętego Pawła w Ef 5, i związek każdego małżeństwa z tym, co Paweł nazywa „Wielką Tajemnicą”.

Ten związek tłumaczy zdanie, które znajdujemy w rytuale prawosławnym, zdanie przy pierwszym zetknięciu zdumiewające: „Ani grzech pierworodny, ani potop w niczym nie umniejszyły świetności małżeńskiej jedności”. Mądrość rabinów widziała w miłości małżeńskiej jedyny kanał łaski otwarty także dla pogan. Według doktryny prawosławnej Chrystus nie ustanowił sakramentu małżeństwa, lecz swoją obecnością na Godach w Kanie potwierdził jego rajskie ustalenie.

WESELE W KANIE

Święty Jan Chryzostom w swoim komentarzu do opowiadania o weselu w Kanie ujawnia ścisły związek pomiędzy symbolami, które mówią jednocześnie o Kościele i o małżeństwie. Tworzywo dokonanego cudu — woda i wino — ma związek z chrztem i eucharystią i przywodzi na myśl narodziny Kościoła na Krzyżu. „Z przebitego boku wypłynęła Krew i woda” — to znaczy eucharystyczna istota Kościoła. Ten sam obraz odnajdujemy w Sakramencie małżeństwa, co szczególnie akcentuje obrządek chaldejski: „Małżonek przypomina drzewo życia w Kościele. A małżonka podobna jest do

kielicha z czystego złota, z którego przelewa się mleko skropione krwią. Niech Trójca Święta na zawsze zamieszka w ich ślubnej komnacie".

Święta więź łączy cud w Kanie, Krzyż i kielich eucharystyczny, sprowadza je razem, wiodąc ku kielichowi, z którego razem piją małżonkowie w czasie sakramentalnego obrzędu. Im ściślej małżonkowie jednoczą się w Chrystusie, tym bardziej ich wspólny kielich, miara ich życia i miara samego bytu, wypełnia się winem z Kany, staje się cudem Eucharystycznym, oznaczając ich przemianę w „nowe stworzenie”, wspomnienie raju, zadatek i zapowiedź Królestwa.

Dla świętego Jana Chryzostoma cudowna przemiana wody w wino jest „obrazem przewodnim” miłości małżeńskiej. Woda naturalnych namiętności zmienia się w szlachetne wino nowej miłości charzyzmatycznej i czystej. Czystość małżeńska przekracza pierwiastek fizjologiczny i należy do struktur duchowych.

W swej genialnej, dialektycznej interpretacji obrzezania św. Paweł przeciwstawia fizjologicznemu pojęciu „obrzejania ciała” pojęcie duchowe, metafizjologiczne „obrzejania serca”. To właśnie jest nowotestamentowa i patrystyczna perspektywa małżeństwa.

Wreszcie w Kanie Jezus „ukazał swą chwałę” (J 2, 11) w obrębie ecclesia domestica. Według tradycji liturgicznej i ikonograficznej to Chrystus przewodniczy godom w Kanie. Co więcej, to On jest jedynym narzeczonym podczas wszelkich zaślubin. Ikona Godów w Kanie przedstawia mistyczne zaślubiny Kościoła i każdej duszy z boskim Oblubieńcem. Przez sakrament każdej para poślubia Chrystusa. Dlatego też miując się nawzajem małżonkowie miują Chrystusa. „Spraw Panie, byśmy miując się wzajemnie, miłowali Ciebie wciąż coraz więcej”. Od tej pory każda chwila życia małżeńskiego staje się dokształceniem, oddawaniem chwały, pieśnią liturgiczną, całkowitą ofiarą bytu małżeńskiego składaną Bogu (Por 2 Kor 11, 2; 1 Kor 10, 31; Kol 3, 17).

IV. FUNDAMENT W ZEŚLANIU DUCHA

Dar Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy dopełnił ustanowienie Kościoła. Trwające na wieczność wylanie Ducha Świętego sprawia, że każdy wierzący staje się bytem charzyzmatycznym, bez reszty, z duszą i ciałem przenikniętym darami Ducha. Sakrament małżeństwa, będąc założeniem Kościoła domowego, domaga się swojej pięćdziesiątnicy. W sercu Sakramentu znajduje się epikleza, to znaczy modlitwa, w której błagamy Ojca o zesłanie Ducha Świętego. „Panie, nasz Boże, ukoronuj ich (małżonków) chwałą i zaszczyciem”. Te słowa wyznaczają moment zstąpienia Ducha, to są właśnie małżeńskie Zielone Święta. Prosząc o ukoronowanie małżonków epikleza na-

wiązuje do modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa. „Dałem im chwałę, którą mi dałeś, aby byli jedno” (J 17, 22). Małżonkowie są ukoronowani chwałą, aby odtąd byli jednym w Kościele — w Communio Sanctorum.

Ta forma epiklezys ślubnej jest bardzo ciekawa z biblijnego punktu widzenia. Odnajdujemy ją we wszystkich decydujących chwilach ludzkiego losu. U początków historii w chwili stworzenia człowieka Bóg „ukoronował go chwałą i zaszczytem” (Ps 8, 6; Hbr 2, 7) — u drugiego kresu historii, wchodząc do Nowego Miasta „narody przyniosą mu chwałę i zaszczyt” (Ap 21, 26), skarby czyli dary osiągniętej pełni. Ta sama formuła łączy obietnicę z jej wypełnieniem, Raj i Królestwo — jest ona też słowem, które dokonuje sakramentu małżeństwa. Stan małżeński jawi się więc jako punkt styczny między alfą a omegą ludzkiego przeznaczenia.

„ŁASKA RAJSKA”

Na tym poziomie sytuuje się tradycja „rajskiej łaski” małżeństwa, o której pisze Klemens Aleksandryjski. Łaska ta pozwala mimo upadku przeżywać na ziemi coś z radości rajskiej. Bez miłości pierwszej pary ludzi raj nie byłby w pełni rajem — bez tej radości, która wybucha w pierwszych słowach Adama zwróconych do Ewy: „Oto ciało z mego ciała” (Rdz 2, 23). Bez tej radości małżeństwo nie byłoby w pełni małżeństwem. W Kanie i w każdych chrześcijańskich zaślubinach obecne jest Słowo i Duch, dlatego pijemy tam nowe wino, a to wino cudu daje radość, która nie jest tylko ziemską. To jest właśnie owo „trzeźwe upojenie” Apostołów z dnia Pięcdziesiątnicy. Obrzęd małżeński śpiewa tę radość i wznosi się ku radości boskiej: „Jak narzeczona jest radością narzeczonego, ty będziesz radością Twego Boga” (Is 62, 5).

Wśród wszystkich ziemskich związków tylko małżeństwo samo w sobie jest pełnią. Święty Jan Chryzostom pisze: „Ten, kto nie jest związany małżeńską więzią, nie ma w sobie całego swego bytu, lecz zaledwie połowę. Mężczyzna i kobieta to nie dwoje, lecz jeden byt”. Małżeństwo przywraca człowiekowi jego pierwotną naturę, małżeńskie „my” wyprzedza i zapowiada „my” Męskości i Kobiecości w ich całości, a nie tylko „my” takiej czy innej pary. Adam jest tu odtworzony i wyposażony w Królestwo.

Święty Klemens Rzymski cytuje agrafon na temat eschatologicznej treści małżeństwa. Na pytanie Salome: „Kiedy nadejdzie Królestwo?” Pan miałby odpowiedzieć: „Kiedy dwoje będą jednym”. Objawienie pełni małżeństwa nastąpi w czasach ostatecznych. Małżeństwo jest znakiem bliskości Królestwa, zapowiada, że nadeszła dla Kościoła godzina wejścia w wiek przyszły. Marana Tha —

„Przyjdź Panie” z tego samego tytułu jest modlitwą Kościoła i wspólnoty małżeńskiej. Mięjący się wspólnie patrzą ku Wschodowi, ku Temu, kto przychodzi. Ziemskie horyzonty w niczym nie ograniczają wspólnego wspinania się małżonków do Domu Ojca. Małżeństwo posiada wymiar niebiański i proroczy, który stanowi o jego wielkości.

ASCEZA MAŁŻEŃSTWA

Każda prawdziwa radość, każde uniesienie przychodzi u kresu jakiegoś cierpienia. Liturgia ukoronowania mówi to z całą mocą. Jedynie cierniowa korona Pana nadaje sens wszystkim innym. Według świętego Jana Chryzostoma korony narzeczonych przypominają korony męczenników i wzywają do asczezy w małżeństwie. Z miłości wzajemnej małżonków tryska modlitwa z Oficjum o męczennikach: „Ciebie pragnę, Panie mój, szukając Ciebie walczę i poświęcam się wraz z Tobą, aby żyć w Tobie”. Kamea dawnych pierścieni ślubnych przedstawiała profile małżonków połączone krzyżem. Miłość doskonała, to miłość Ukrzyżowana. „W każdym małżeństwie to nie droga jest trudna, lecz trudności są drogą” (Kierkegaard). Dlatego małżeństwo jest sakramentem, który wymaga łaski, a jego liturgia nieustannie błaga o „miłość doskonałą”. „Daj twą krew, a przyjmij Ducha” — ten aforyzm monastyczny z tego samego tytułu odnosi się także do stanu małżeńskiego.

Asceza małżeńska ma ponadto za przywilej i powołanie wykazać, że „grzech cielesny” nie jest wcale grzechem ciała, lecz grzechem ducha przeciw ciału. Byt małżeński sięga nieba — nie w sposób poetycki, platoniczny, ani pustelniczy, duchowo — lecz ontologicznie, przez charyzmat i świętość małżeńską. Według dawnych obyczajów ze zdjęciem koron należało czekać siódmego dnia. Ten czas poświęcony modlitwie przygotowywał do tajemnicy miłości. W środowiskach wiernych tradycji małżonkowie udawali się do klasztoru, by spędzić ten czas wśród mnichów i mniszek.

Te dni wstępnej wstrzemięźliwości wprowadzały w panowanie nad ciałem i w sakrament małżeński. Jakaż różnica pomiędzy tymi czuwaniami inicjacyjnymi, a naszymi bankietami weselnymi, z których miłość najczęściej wychodzi zraniona, a kościelny charakter tajemnicy doznaje profanacji.

NOWE WYMIARY

Liturgia Pięćdziesiątnicy odkrywa nieoczekiwane wymiary czasu, bytu i egzystencji. Jest to przejście od stanu zniewolenia do stanu „nowego stworzenia”. I więcej jeszcze: obchodzenie tego święta nie

tylko zwiastuje te nowe wymiary, lecz niesie je w sobie. Trzeba skupić uwagę na tej symboliczności. Ewangelia wciąż nam to zaleca „Kto ma uszy do słuchania niechaj słucha” (Mt 11,15; 13; 9,43; Mk 4,9; Łk 8,8; 14,35). Między bytem ochrzczonego a bytem nieochrzczonego znajduje się niewidzialna wewnętrzna przepaść.

Te nowe wymiary kształtują egzystencję „małego Kościoła” małżeńskiego. Kościół udziela swoich charyzmatów, aby małżeństwo żyło tymi wymiarami i zgodnie z nimi rosło. Wielki święty rosyjski, Serafin z Sarowa, za cel życia chrześcijańskiego uważały nabycianie darów Ducha Świętego. Komentując przypowieść o Pannach powiedział on, że panny głupie z pewnością były cnotliwe, ponieważ były dziewicami. Ich puste lampy dowodzą, że starały się zdobywać cnoty moralne zaniedbując dary Ducha Świętego, które by uczyniły je bytami charyzmatycznymi. Każdy charyzmat dany jest w Kościele dla określonego posługiwania całemu ciału. Każdy charyzmat ma cel apostolski.

TAJEMNICZE POSŁANNICTWO ZIELONYCH ŚWIĄT

Liturgia Pięćdziesiątnicy zawiera w sobie tajemnicze i niezmiernie znaczące posłannictwo. Wiąże się ono z charyzmatami małżeńskimi. Tego dnia, jedynego w roku, Kościół modli się za wszystkich zmarłych od początku świata i pozwala nawet na modlitwę za samobójców. W swym nadmiarze obfitości łaski owo święto stawia nas w obliczu tajemnicy piekła. Nie chodzi tu o doktrynę wieczności piekła i ostateczny los potępionych. Chodzi natomiast o modlitewną postawę żywjących, jedyną postawę, jaka jest możliwa w obliczu niezgłębionej tajemnicy. Nie przesądzając o niczym, liturgia zdwaja modlitwę za wszystkich żywych i wszystkich umarłych.

Czym jest piekło? Miejscem, skąd Bóg jest wykluczony. Z tego punktu widzenia cały świat nowoczesny posiada wyraźny rys infernalny. Jest w tym ogromne pytanie skierowane do każdego wierzącego: co robić z tym demonicznym światem? Myślę, że postawa chrześcijańska może znaleźć wskazówkę w bardzo starej tradycji, na którą powołuje się św. Jan Chryzostom: podczas liturgii chrzcielnej każdy ochrzczony umiera z Chrystusem i także wraz z Nim zstępduje do piekła i jak Chrystus zmartwychwstały bierze na siebie los grzeszników. Jakież to potężne wezwanie do pójścia za Chrystusem: i my także mamy zstąpić w piekło współczesnego świata, nie jako turyści — jak to określił Péguy mówiąc o Dantem — lecz jako świadkowie światła Chrystusowego!

Tekst liturgiczny z Wielkiego Piątku opisuje zejście do piekła i ukazuje Chrystusa „wychodzącego z piekła jak z pałacu zaślubin”. Jest w tym określone wezwanie do małżonków chrześcijań-

skich. Trzeba nawiązać oblubieńczy kontakt, stosunek ze światem, także, a nawet szczególnie, w jego infernalnym aspekcie, wejść doń jak do ślubnej komnaty, dać świadectwo powszechniej obecności Chrystusa. Skoro — jak mówi Izaak Syryjczyk — zasadniczy grzech świata to obojętność wobec Zmartwychwstałego, trzeba się nam trudzić nad przywróceniem tej wrażliwości świata i człowiekowi współczesnemu. Dziś bardziej niż kiedykolwiek każdy dom chrześcijański jest miejscem spotkania i zjednoczenia, gospodą na drodze łączącej Świątynię Boga z cywilizacją bez Boga.

KAPŁAŃSTWO MAŁŻEŃSKIE

W jaki sposób małżonkowie mają wywierać na świat ten jakże decydujący wpływ. Otóż poprzez swe kapłaństwo małżeńskie. Wyraża się ono w szczególnych charyzmatach męczyszny i kobiety. Męczyszna jest bytem ekstatycznym. Wychodzi z siebie i szuka przedłużenia w świecie przez narzędzia i czyny. Kobieta jest bytem enstatycznym, nie jest aktem, lecz bytem; zwrócona ku swej głębi, skoncentrowana na interioryzacji, przypomina Dziewicę, która zachowuje Słowa Boże w swym sercu. Kobieta obecna jest w świecie przez całkowity dar z siebie. Fresk w katakumbach świętego Kaliksta ukazuje męczyszna z ręką wyciągniętą nad ofiarą, sprawującego eucharystię. Za nim widnieje kobieta z rękami wzniezionymi w modlitwie. Dla męczyszny rzeczą charakterystyczną, jemu właściwą, jest działanie — dla kobiety: istnienie. Pozostawiony sobie męczyszna gubi się w abstrakcjach i obiektywizacjach; gdy ulega zepsuci, zaczyna niszczyć i tworzy świat zdehumanizowany. Kobieta ma strzec świata, mężczyzn i życia jako matka — nowa Ewa; ma też oczyszczać świat jako dziewica. Ma nawrócić męczyszna do jego roli fundamentalnie kapłańskiej. W sposób sakramentalny ma on wnikać w pierwiastki tego świata, uświecać je i oczyszczać modlitwą. Każdy chrześcijanin jest przez Boga wezwany do życia z wiary i ma widzieć to, czego inni nie widzą, kontemplować Mądrość Bożą w pozornym bezsensie historii, stawać się światłem, objawieniem, proroctwem, iść śladem „gwałtowników”, którzy porwają niebo i czynią swoim Królestwo (Mt 11,12).

Tak Duch Święty sprawia, że w sercach mężów wschodzi miłość kapłańska, a w sercach kobiet macierzyńska czułość. Duch każe im otworzyć się wobec świata w trosce o wyzwolenie wszystkich bliźnich i przywrócenie ich Bogu. Jeśli mnich wydobywa się ponad to, co doczesne, małżeństwo chrześcijańskie dokonuje przeobrażenia czasu. Byt małżeński pogłębia się i staje Epifanią, miejscem obecności jedynego Oblubieńca, punktem wyjścia, wspólnego wstępowania z Nim i w Nim ku Domowi Ojca.

Ewangelia według świętego Jana (13, 20) przynosi słowa Pana, być może najpoważniejsze upomnienie zwrócone do Kościoła: „któ przyjmuje tego, kogo Ja poślę, Mnie przyjmuje, a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, kto Mnie posłał”. Te słowa skierowane są także do małego Kościoła, jakim jest każda rodzina chrześcijańska. Słowa te głoszą, że los świata zależy od postawy Kościoła, od jego twórczej umiejętności przyjmowania i starania się o przyjęcie, od sztuki miłości jego świętych. Sztuka ta jest czymś najprostszym i najwzniętlejszym zarazem: rozpoznawaniem obecności Pana w każdym bycie ludzkim.

Tajemniczy posiew kiełkuje w Kościele i przygotowuje wiosnę Ducha, święto zaślubin Boga i Jego ludu, dokonuje się wreszcie w każdym małżeństwie i w każdej duszy, która chce je przyjąć. Radość paschalna dźwięczy nowymi tonami. W obliczu pesymizmu i złych obyczajów epoki rozbrzmiewają słowa Orygenesza: „Kościół jest pełen Trójcy”. Każdemu ugięciu się pod ciężarem przeciwstawiają się wspaniałe słowa Świętego Grzegorza z Nysy: „Moc Boża zdolna jest znaleźć nadzieję tam, gdzie nadziei już nie ma i drogę do ziszczenia tego, co niemożliwe”.

Paweł Jewdokimow
tłum. Halina Bartłowska

PRZYMIOTY MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

*Kochanym moim Braterstwu,
Krystynie i Tadeuszowi,
tę drobnostkę poświęcam*

Katolicyzm stanowczo odrzuca — tak dziś modny — moralny relativizm w spojrzeniu na małżeństwo. „Małżeństwo — pisał Pius XI w swojej znakomitej encyklice poświęconej małżeństwu — zostało ustanowione i odnowione nie przez ludzi, ale przez Boga. Nie ludzie też, ale Bóg, Twórca natury, i Chrystus Pan, tejże natury odnowiciel, nadał prawa małżeństwu, zatwierdził je i przeduchowił. Prawa te nie mogą zatem być uzależnione od ludzkich upodobań ani od jakiejkolwiek sprzecznej z nimi umowy samych małżonków... Chociaż małżeństwo co do swej natury jest ustanowione przez Boga, niemniej jednak i ludzka wola bierze w nim udział, i to udział bardzo wybitny. Albowiem konkretne małżeństwo, o ile jest związkiem między określonym mężczyzną i określona kobietą, powstaje nie inaczej, jak na podstawie dobrowolnej zgody narzeczonego i narzeczonej. Ten dobrowolny akt woli, którym obydwie strony dają sobie nawzajem i przyjmują uprawnienia właściwe małżeństwu, jest do zawarcia prawdziwego małżeństwa tak konieczny, że żadna moc ludzka nie może go zastąpić. Wolność ta jednak dotyczy wyłącznie stwierdzenia, czy kontrahenci rzeczywiście chcą zawiązać małżeństwo i czy chcą je zawiązać z tą osobą. Sama jednak natura małżeństwa jest całkowicie niezależna od wolnej woli człowieka do tego stopnia, że kto raz zawiązał małżeństwo, ten już podlega jego Bożym prawom i istotnym wymaganiom”.¹

Ale jak wobec tego wy tłumaczyć fakt, że w różnych kulturach i w różnych epokach historycznych życie małżeńskie przybierało rozmaite formy? Można przecież podać wiele przykładów, że to, co

¹ Denz 3700—3701 (*Breviarum fidet VII*, 608—609). Cały tekst encykliki był już po polsku wydany kilkakrotnie. W zasadzie korzystam z tłumaczenia ks. Stanisława Bełcha: Pius XI, *Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim (Casti connubii)*, Londyn 1945.

w jednych społeczeństwach odrzuca się jako niedozwolone — np. poligamia, rozwody, praktyki antykoncepcyjne — w innych jest uważane za słuszne. Jednym słowem, zaraz na początku trzeba nam się ustosunkować do klasycznego sporu, czy wartości moralne są wytworem kultury, czy też — choć realizowane w ramach kultury — jednak są wobec niej transcendentne.

Chrześcijaństwo wyznaje jednoznacznie drugi z tych poglądów. Odmiенноściami kulturowe stanowią oczywiście potężny zespół okoliczności, które znacznie modyfikują moralną wartość ludzkich czynów i postaw. Niemniej istota wartości moralnych — odnosi się to również do małżeństwa — jest transcendentna wobec kultury.

Nie ludzie bowiem decydują o tym, co jest moralną wartością. Ludzie jedynie odkrywają te wartości, albo też ich nie dostrzegają. Również wrażliwość całych kultur na określone wartości moralne może być większa lub mniejsza. Jeśli Grecy rozumieli, czym jest godność ludzka, a Bałilończycy nie bardzo, nie można przecież stąd wyciągać wniosku, jakoby Grecy godność ludzką wymyślili. Oni ją tylko dostrzegli. I właśnie przez to byli bogatsi od Bałilończyków, którzy tej wartości jeszcze nie znali. Relatywizm, który nakazuje uznawać równorzędność rozwiązań moralnych, uznawanych w różnych kulturach i środowiskach za słuszne, kłoci się z elementarnym doświadczeniem moralnym. Między człowiekiem, który ceni swoją godność, a człowiekiem, który nawet nie wie, że ją posiada, istnieje po prostu różnica całej klasy. Podobnie — przepraszam, że sięgam po przykład tak drastyczny — fakt, że hitlerowcy swoje postępowanie uznawali za słuszne, nie zniechęcił cywilizowanej Europy do porównania ich czynów z transcendentnym kodeksem moralnym. Toteż jeśli ktoś dzisiaj chce głosić moralny relatywizm, musi się jakoś ustosunkować do faktu, że był proces norymerski.

Spójrzmy z tego punktu widzenia na małżeństwo. Cóż z tego na przykład, że w jakiejś kulturze dopuszcza się poligamię? Mężczyzna, który zgodnie z obyczajami swojego plemienia ma kilka żon, może oczywiście być człowiekiem uczciwym. Ale popatrzmy rzetelnie: jego małżeństwo jest przede wszystkim wspólnotą ekonomiczną i seksualną. Praktycznie przed tamtymi ludźmi zamknięte jest to, co w małżeństwie najcenniejsze: jedność duchowa małżonków, ta jedność, która — jak powiada Pius XI — powinna być wcześniejsza i ścisłejsha niż jedność ciał.

Jeśli jakieś nasze poglądy na temat małżeństwa są niezgodne z obiektywnym porządkiem moralnym, to rzecz jasna porządek moralny przez to się nie zmienia, natomiast my jesteśmy wówczas zubożeni, a często wypaczeni. Toteż powinno nam zależeć na tym, aby nasze poglądy, a zwłaszcza nasze postawy były zgodne z prawdą moralną.

Określiszy, w jakim duchu zamierzam pisać o małżeństwie, mogę przystąpić do tematu. Otóż zamierzam omówić trzy przymioty małżeństwa chrześcijańskiego: wierność, płodność i sakramentalność. Bazuję tu na klasycznym, pochodząącym jeszcze od św. Augustyna, rozróżnieniu trzech dóbr małżeństwa, którymi są dzieci, wierność małżeńska i łaska sakramentalna. Pamiętam oczywiście o tym, że częstokroć w podręcznikach teologii problem przymiotów małżeństwa ujmuje się inaczej, że omawia się przede wszystkim monogamiczność małżeństwa i jego nierozerwalność. Ujęcie św. Augustyna wydaje się jednak bogatsze, a przy tym umieszcza w pogłębiającym kontekście również problematykę monogamiczności i nierozerwalności.

WIERNOŚĆ MAŁŻEŃSKA

Wierność jest wewnętrzna cechą prawdziwej przyjaźni. Wierności domaga się zwłaszcza przymierze, czyli przyjaźń uroczyście zaprzysiężona. Otóż ani przyjaźń ani przymierze nie żądają najmniej wyłączności, każdy może mieć przecież wielu przyjaciół. Musimy więc postawić sobie pytanie, na czym polega specyfika przyjaźni między małżonkami i przymierza małżeńskiego. Jak wiemy, zasada wyłączności jest tutaj czymś niezwykle istotnym, a jej naruszenie jest słusznie uważane za zdradę.

Warto przypomnieć, że według Pisma świętego jeszcze jedno przymierze domaga się wyłączności. Aż strach porównywać je z przymierzem małżeńskim, ale samo Pismo święte tak czyni. Chodzi o przymierze człowieka z Bogiem. Przypatrzmy się więc, dlaczego wyłączność należy do istoty tego przymierza. Pomoże nam to zrozumieć sens wyłączności w przymierzu małżeńskim.

Już dając dekalog, Pan Bóg się przedstawia jako Bóg zazdrośnie, który nie zamierza ludzkiego serca dzielić z bożkami: „Nie będziesz miał bogów obok mnie!... Nie będziesz się kłańiał przed nimi i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym” (Wj 20, 3 i 5). Pan Bóg czuje się znieważony, jeśli ktoś próbuje służyć jednocześnie Jemu i bożkom. Tak czynili Izrael i Judea, które „popełniały nierząd ze swoimi bożkami... Bo gdy ofiarowały swych synów bożkom, to jeszcze w tym samym dniu wstępowały do świątyni, bezczeszcząc ją” (Ez 23, 37 i 39); „Co? Kraść, mordować, cudzołyżeć, krzywoprzysiągać, składać Baalowi ofiary i biegać za obcymi bogami, których nie znacie — a potem przychodzicie i stajecie przede Mną w tym domu, który nosi imię Moje, i mówicie: Jesteśmy zabezpieczeni! — aby popełniać dalej te wszystkie obrzydliwości!” (Jer 7, 9 n).

Dlaczego Bóg żąda, żeby Go kochać — przynajmniej starać się

Go tak kochać — „z całego serca, ze wszystkich sił, z całej duszy”? Dlatego, że Boga w inny sposób w ogóle kochać nie można. Bogu — tak, jak prawdzie i dobru, które od Niego pochodzą — albo się jest (stara się być) oddanym całkowicie, albo używa się ich dla celów rzekomo od nich ważniejszych. Ta druga postawa bezcześci prawdę i добро, odziera je z przyrodzonej im godności. Jeśli ktoś bez żenady raz broni dobra, a drugi raz zła, zależnie od swoich doraźnych celów, to przecież jego opowiadzenie się — od czasu do czasu — po stronie dobra tylko je bezcześci. Jest czymś ubliżającym dobro stawiać je na równi ze złem, albo czynić żeń tylko środek do osiągnięcia jakichś przemijalnych korzyści.

Odchodzenie do Boga od bożków, albo jednoczesne kłanianie się Bogu i bożkom, Pismo święte nazywa cudzołóstwem. Pan Bóg czuje się poniżony i obrażony, jeśli człowiek stawia Go na równi z bożkami. Bożkowie bowiem są to siły nie tylko niższe od Boga, one są również niższe od człowieka. To nie człowiek ma im służyć, ale one powinny służyć człowiekowi. Dlatego też one nie są zdolne kochać człowieka. Podniesione przez człowieka do rzędu wartości najwyższej, one posługują się człowiekiem. Człowiek zresztą również posługuje się bożkami, w tym sensie, że spodziewa się osiągnąć w ich służbie jakieś doraźne korzyści. Ponieważ zaś cała ta sytuacja jest niezgodna z naturą rzeczywistości, służba bożkom wypada człowieka i niszczy.

Zupełnie inaczej ma się nasza sprawa z Bogiem. Bóg kocha człowieka, nieustannie go obdarza, pragnie jego rozwoju. Bóg nie zasłużył sobie na to, żeby Go stawiać na równi z bożkami, żeby Mu oddawać tylko część serca, a drugą część bożkom. Bożkowie są to siły wzajemnie sobie przeciwnostawne, nawzajem się niszczące. Otóż Pan Bóg nie zamierza wkraczać w tę walkę na zasadzie jednego z partnerów. W sercu niszczonym przez wrogie sobie namiętności Bóg nie zamieszka. Bóg walczy z siłami zła zupełnie inaczej niż one same między sobą: On jest Budowniczym Dobra i Dawcą Miłości. „Cóz więc ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóz ma wspólnego światło z ciemnością? Albo cóz za wspólnota Chrystusa z Belalem lub wierzącego z niewiernym? Co wreszcie łączy świętynię Boga z bożkami?” (2 Kor 6, 14—16).

Słowem, odejście od zasady wyłączności w miłości człowieka do Boga jest zarazem odejściem od samej miłości i właśnie dlatego wierność jest tu równoznaczna z wyłącznością. Coś podobnego jest w miłości małżeńskiej, toteż czyny naruszające wyłączność tej miłości zawsze są zdradą. Cudzołóstwo ma się do miłości małżeńskiej mniej więcej tak, jak bałwochwałstwo do miłości Boga, tzn. niszczy miłość małżeńską. Są to postawy zupełnie nieprzeciwnostawne i nie do pogodzenia.

Dlaczego? Współmałżonek jest przecież tylko skońzoną i ułomną istotą, dlaczegóż więc miałaby mu się należeć analogiczna wyłączność jak nieskończonemu i wszechdoskonałemu Bogu?

Żeby to zrozumieć, trzeba zobaczyć następujący paradoks związku małżeńskiego. Jest to związek, którego pierwszym celem jest zrodzenie i wychowanie dzieci. A zatem — cytuje Piusa XI — „przez małżeństwo łączą się ze sobą i zrastają dusze, a zrastają się wcześniej i ściślej niż ciała”. Zauważmy paradoks: złączenie ciał jest czymś wtórnym w małżeństwie, mimo że pierwszym celem małżeństwa są dzieci.

W tym paradoksie kryje się prawda o niesłychanej godności człowieka, a także o świętości i godności ludzkiej płci. Człowiek jest istotą na tej ziemi wyjątkową, on jeden jest obdarzony życiem duchowym i wezwany do życia wiecznego, toteż okoliczności jego przyjścia na świat powinny być szczególne. Człowiek winien się rodzić z prawdziwej miłości. Jest wolą Bożą, aby dziecko było owocem prawdziwej miłości, jej znakiem i pieczęcią. Jeżeli dziecko rodzi się inaczej, jeśli jest owocem raczej zwierzęcej namiętności niż miłości, znaczy to, że rodzice nie rozumieją swojej własnej godności ani sensu własnej płci.

Ale trzeba wziąć poprawkę na to, że wszyscy jesteśmy grzesznymi. Wierność i wyłączność miłości małżeńskiej mają się przecież urzeczywistniać w świecie realnym, a ludzki świat jest obecnie naznaczony grzechem. Fakt ten zmusza nas do rozróżnienia idealnego modelu małżeństwa oraz praktycznych sposobów jego realizacji.

Zacznijmy od opisu małżeństwa idealnego, które w pełni urzeczywistnić mogliby tylko ludzie wewnętrznie zharmonizowani, bezgrzesjni. Małżeństwo takie od samego początku cechowałoby doskonałą jedność dusz, a więc nie tylko jedność uczuć, nie tylko jakąś estetyczna wzniósłość wzajemnej bliskości, nawet nie tylko jedność woli. Prawdziwa jedność dusz jest już rzeczywistością transcendentną wobec zmiennych kolej czasu, ma w sobie coś wiekuistego. Małżonkowie byliby więc nie tylko sobie wierni, oni byliby w ogóle niezdolni do niewierności. Doskonała i nierozerwalna wierność byłaby wówczas nie tylko obowiązkiem, nie tylko postanowieniem i pragnieniem takiego małżeństwa, ale samą jego naturą. Jedność ciała, dającą początek nowemu życiu, byłaby wówczas bez reszty przesycona duchem.

Grzech, który zniekształcił wszystkie sfery ludzkiego życia, wprowadził nieporządek również w życie małżeńskie. Małżeństwa ludzi podległych grzechowi nie cechują się niestety wewnętrzna niemożnością niewierności. Wielkie uczucia okresu narzeczeńskiego wyrażają dziś jedynie tesknotę za jednością dusz, albo co najwyżej zaledwie jakieś kiełkowanie tej jedności. Gdyby było inaczej, nie

byłoby tylu rozwodów ani grzechów cudzołóstwa, a uczciwi małżonkowie nie podlegaliby tylu pokusom rozwodu i niewierności. Niestety, żadna para przystępująca do ołtarza nie jest scementowana w taki sposób, żeby była wewnętrznie niezdolna do niewierności.

Zarazem nie przestało być wolą Bożą, aby nowi ludzie rodzili się w przestrzeni prawdziwej miłości. A prawdziwa miłość przenika duchem wszystko, co w okolicznościach przyjścia człowieka na świat zwierzęce. Prawdziwa miłość ponadto jest nieprzemijalna, nie podlega rdzy czasu. Jak to? — ciśnie nam się pytanie — czyżby więc Bóg żądał od nas niemożliwego? Dlaczego, znając nasz grzech, żąda od nas, abyśmy żyli jak bezgrzeszni?

Dochodzimy do sedna problematyki wierności małżeńskiej. Pan Bóg oczywiście zna grzech, ale właśnie całe życie mamy po to, aby usuwać jego skutki i — w oparciu o pomoc Bożą — dojść do przeznaczonej nam pełni. Miłość małżeństwa idealnego cechowałaby wewnętrzną niemożność niewierności. Miłość małżeńską w obecnej naszej sytuacji, w sytuacji grzeszników, musi cechować dążność do tak pełnej jedności dusz, aby jej rozerwanie nie było już możliwe. Dążność ta jest poparta publicznym — w obliczu Boga i Kościoła — postanowieniem takiej jedności i przysięgą, które mają pomagać w wytrwaniu, a zarazem tajemniczo uobecniają to, co w pełni jeszcze nie osiągnięte.

Oto dlaczego prawo Boże tak bezwzględnie zakazuje złączenia seksualnego przed i poza małżeństwem. Bo nawet w małżeństwie jedność ciał nie jest wyrazem doskonałego zjednoczenia dusz. Jedność dusz jest czymś, co w normalnym małżeństwie sprawdzie już istnieje, ale zarazem co się dopiero tworzy. Złączenie ciał wyraża jedność dusz, ale jeszcze coś więcej: jest decyzją, aby tę jedność doprowadzić do końca, aż do jej pełni.² Złączenie ciał jest bowiem wejściem w te święte i groźne (bo szczególnie narażone na profanację) rejony, gdzie rodzą się nowi ludzie, a więc szczególnie musi być złączone z miłością i pragnieniem miłości coraz większej i coraz częstszej. Jeśli ktoś wchodzi w te rejony bez miłości, jest prostym rozpustnikiem. Ale w te rejony nie można wchodzić nawet ludziom związanym przyjaźnią i miłością, jeśli nie podjęli oni jeszcze ostatecznej decyzji, że swoją miłość będą rozwijali aż do śmierci. Decyzja zaś raz podjęta jest nieodwoalna — dotyczy bowiem tego, co duchowe, a więc tego, co z natury ponadczasowe.

² Prawdopodobnie ta intuicja (niekoniecznie zresztą w pełni uświadomiona) leży u podstaw poglądu, szeroko wyznawanego w średniowieczu, że małżeńskie złączenie ciał ostatecznie cementuje związek małżeński. Jak wiadomo, również w Kościele dzisiejszym małżeństwo niedopełnione podlega jeszcze rozwiązaniu. Ta sama intuicja każe nam uważać małżeństwo bezdzietne za równie święte i nieroziwiązywalne, jak małżeństwo posiadające dzieci.

Jeśli ktoś rozumie, że ludzka płciowość jest naznaczona jakąś tajemniczą świętością, zasady te będą dla niego oczywiste. Kto zaś tego nie rozumie, prawo Boże dotyczące przeżywania swojej płci będzie mu się zapewne przedstawiało jedynie jako zbiór surowych zakazów, których sensu trudno dociec. Otóż z całą pewnością nie rozumie sensu swojej płciowości taki człowiek, dla którego związek płciowy jest tylko mocniejszym wyrazem wzajemnej sympatii i przyjaźni, albo próbą przezwyciężenia samotności i izolacji, albo całkiem już prymitywnie — przygoda.

Przepastna różnica między współżyciem małżeńskim a cudzołożnym polega na tym, że pierwsze jest (lub może być) otwarte na miłość, która jest mocniejsza niż czas i będzie trwała zawsze, a drugie jest na taką miłość zamknięte. „Przemija świat, a z nim jego poządliwość, kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (1 J 2, 17). Człowiek, który przezywa swoją płciowość niezgodnie z tą miłością, do której wszyscy zostaliśmy wezwani, sam na siebie sprawdza śmierć. Bo w tych sprawach naprawdę chodzi o życie. Wiedzieli o tym już ludzie Starego Testamentu, oto wyjątek z satyry na cudzożników, zapisanej w Księdze Przysłów (7, 21—23):

„Omamiła go (rozpucona mężatka) długą przemową,
pochlebstwem swych warg go uwiodła;
podążył za nią niezwłocznie,
jak wół, co idzie na rzeź,
jak jeleń związany powrozem,
aż strzała przeszyje wątrobę;
jak ptak, co miota się w sidle,
nie świdom, że idzie o życie”.

Oto dlaczego miłość małżeńska domaga się wyłączności, a nie wierność jest krzywdą wyrządzoną współmałżonkowi i niszczy związek małżeński. Nie można jednocześnie swojej płciowości skierować ku życiu i ku śmierci, tak jak nie można jednocześnie służyć Bogu i bożkom. Cudzołóstwo jest wyrażeniem swojej płciowości w duchu tego świata, który przeminie razem z tym światem. Kto się dopuszcza cudzołóstwa, również swoje małżeństwo przezywa w duchu tego świata. W małżeństwie jest możliwa nawet rozpusta, tzn. współżycie płciowe zezwierzczone, bez miłości.³ Tym bardziej możliwa jest w małżeństwie miłość tylko do czasu, miłość piękna może, ale nie dość duchowa, żeby przetrwać różne przeciwności.

Otóż każda rozpusta, również ta w małżeństwie, sprawdza na człowieka śmierć. Głęboko wyraża tę prawdę symboliczna opowieść z Księgi Tobiasza o siedmiu kolejnych mężach Sary, którzy pomarli

³ Por. wstrząsające wyznania żon, opublikowane przez S. Małkowskiego, Nasza przyszłość?, W Drodze 5 (1977) nr 2 s. 92—97.

w czasie nocy poślubnej, dlatego że traktowali małżeństwo na sposób zwierząt. Z drugiej strony nie wystarczy, że miłość małżeńska jest piękna, aby przetrwała czas. Między miłością duchową i miłością duchową może istnieć jakościowa różnica: jedna miłość duchowa zbliża się do wewnętrznej niezniszczalności, druga jest piękna tylko w taki sposób, w jaki bywają piękne rzeczy tego świata.

Zakończmy te rozważania wielkimi wezwaniemis Pisma świętego na temat wierności małżeńskiej. Najpierw z proroka Malachiasza: „Bóg więcej nie popatrzy na dar ani nie przyjmie z ręki waszej ofiary, której by pragnął. A wy się pytacie: dlaczego? Dlatego, że Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przniewierczo opuściłeś! Ona była twoją towarzyszką i żoną twego przymierza. Czyż ów Jeden nie dał przykładu, ten, którego ducha wyście spadkobiercami? A czegóż ten Jeden pragnął? Potomstwa Bożego! Strzeżcie się tedy w duchu waszym: wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie!” (Mal 2, 13–15).

I wiecznie aktualne wezwanie z Listu do Hebrajczyków: „We czci niech będzie małżeństwo pod każdym względem i łożę nieskalane, gdyż rozpustników i cudzołóżników osądzi Bóg” (Hebr 13, 4). Oraz słowa samego Chrystusa: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołów. A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się z nią cudzołóstwa dopuścił w swoim sercu” (Mt 5, 27–28).

PŁODNOŚĆ MAŁŻEŃSKA

Nauka o czystości małżeńskiej jest oczywiście trudna i niekiedy nieczynie popularna.⁴ Ale przecież Kościół nie może zaprzecić się Chrystusa i przystosować Jego nauki do ludzkich pragnień, bo raczej swoje pragnienia powinniśmy dostosowywać do nauki Chrystusa. Na temat cytowanych przed chwilą słów Chrystusa pisze Pius XI: „Tych słów Chrystusa Pana nie może unieważnić nawet zgoda drugiego z małżonków, wyrażają one bowiem prawo Boże i naturalne, którego żadna wola ludzka nie może łamać lub uchylić. Aby wierność małżeńska zajaśniała w całym blasku, powinno nawet intymne współżycie małżonków nosić znamień skromności. Małżonkowie powinni we wszystkim kierować się prawem Bożym i naturalnym jako normą i starać się zawsze postępować zgodnie z wolą najmędr-

⁴ Tylko w przypisie zasygnalizuję zwyczaj czasowego powstrzymywania się od pojęcia małżeńskiego ze względów religijnych. Był on znany już św. Pawłowi: „Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie” (1 Kor 7, 5). Pisalem o tym w artykule: *Wielki post w dawnym Kościele*, W Drodze 5 (1977) nr 2 s. 31–37.

szego i najświętszego Stwórcy z głęboką czcią dla dzieł Bożych".⁵

Otoż łatwiej jest zachować Boże przykazania, jeśli się doświadcza ich sensu. Próbowaliśmy wyżej pokazać, że wierność małżeńska to nie tylko powstrzymywanie się od cudzołóstwa, ale również nieustanne pogłębianie miłości małżeńskiej i nasycanie jej duchem. Słowem, fundamentem wierności jest czystość miłości małżeńskiej. Ale czystość jest ponad warunkiem prawdziwie ludzkiej płodności. Wystarczy prosty opis, czym jest ludzka płodność, żeby to zobaczyć.

Ludzką płodność należy bezwzględnie widzieć w kategoriach daru Bożego. „Dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra... Dlatego prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie, nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mążnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę”.⁶ Ostatni sobór powtarza tu tylko tradycyjną naukę Kościoła na ten temat.

Zwrócmy uwagę na paradoks, zawarty w pojęciu daru Bożego i trafnie podkreślony w powyższym tekście. Mianowicie dar Boży nie zawsze jest łatwo przyjąć, jego przyjęcie może niekiedy wymagać męstwa i ofiary. Tu właśnie leży przyczyna, dlaczego chrzcijanie małej wiary zapominają o tym, że dziecko jest darem Bożym. „Jakiż to dar — pytają zdziwieni — jeśli wymaga tylu ofiar i poświęceń?”

Po prostu nie rozumiemy tego, co duchowe, nie umiemy głębiej obserwować życia. Bo weźmy samą miłość małżeńską. Polega ona na tym, że mąż składa się w darze żonie, a żona mężowi. Ale również na tym, że mąż przyjmuje dar, jaki mu z siebie składa żona, i odwrotnie. Otoż zarówno złożenie się w darze drugiemu, jak przyjęcie daru z drugiej osoby jest czymś pięknym, ale też trudnym i wymaga ofiary. Osoba to nie rzecz, przyjęcie daru z osoby wymaga pracy i poświęcenia. Ale też dar z osoby jest nieskończenie wspanialszy od wszystkich darów rzeczowych.

Oczywiście, istnieją sytuacje, kiedy małżonkowie bardzo namanalnie doświadczają, że dziecko naprawdę jest darem Bożym i wówczas żadna ofiara nie jest za wielka, byleby tylko ten dar otrzymała i utrzymała. Wystarczy wezwać się w przeżycia małżonków bezdzietnych, albo w szczęście małżonków, którym po długim i pełnym niepewności oczekiwaniu urodziło się wreszcie dziecko. Jak wielkim darem jest dziecko, doświadcza się również wówczas, kiedy jego życie znalazło się w niebezpieczeństwie, albo kiedy okoliczności

⁵ Denz 3706 (*Breviarum fidei* VII, 612).

⁶ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym 58.

uniemożliwiają normalne przebywanie razem z dzieckiem. Otóż każde dziecko jest darem Bożym, dosłownie każde. Również dziecko pod jakimkolwiek względem upośledzone — bo również ono jest osobą, a więc istotą wartą miłości; jeśli zaś wartą miłości, to i bogaczącą tych, którzy ją kochają.

Z faktu, że dziecko jest darem Bożym, wynikają ważne konsekwencje. Po pierwsze, nie chcieć dziecka, które zaistniało, jest grzechem przeciwko samemu Bogu. Można nie chcieć dziecka przed jego poczęciem, z chwilą jednak, kiedy ono już istnieje, rodzice mają obowiązek je przyjąć. Więcej, ono wtedy musi być chciane, ono ma prawo do tego: przez sam fakt, że żyje. Pojęcie „dziecko niechciane”, stosowane do dziecka już żyjącego, jest jakimś menstrualnym nieporozumieniem i krzywdą. Rozumiem, że poruszam problem trudny, że istnieją sytuacje, kiedy małżonkowie muszą się potępnie przełamywać, zanim powiedzą nowemu życiu: tak! Nienajlej ostateczne rozwiązanie może być tylko jedno: należy dziecko przyjąć i to przyjąć z radością.

Sądzę, że łatwiej jest wtedy podjąć decyzję zgodną z wolą Bożą, jeśli samemu się ceni swoje własne życie. Bo nasze życie też jest darem Bożym — nie tylko dla innych, przede wszystkim dla nas samych. Nasze życie naprawdę nie jest podłe, jak czasem jesteśmy skłonni sądzić w chwilach przygnębienia, i doprawdy nie mamy racji, jeśli je niekiedy przeklinamy. Nasze życie jest przede wszystkim piękne: choćby tylko przez to, że możemy kochać innych i czynić добро. Musimy więcej dziękować Bogu za dar własnego życia, wówczas więcej będziemy umieli cenić życie innych i cieszyć się nim.

Po wtóre, z faktu, że dziecko jest darem Bożym, wynika paradoksalnie, że nie jest ono własnością rodziców. Wszystko, co jest przedmiotem Bożego daru, nie przestaje należeć do Boga, dotyczy to zwłaszcza osób. Ponadto, jeśli jakąś osobą jest przedmiotem daru, przez ten fakt tym więcej należy do samej siebie. Osoba-dar staje się bowiem jakby częścią osoby obdarowanej, natomiast stanowczo nie jest jej własnością. Ludziom, którzy mają elementarne doświadczenie miłości, nie trzeba chyba udowadniać, że przynależność osoby do osoby poprzez miłość czyni każdą z tych osób bardziej sobą, pogłębia ich tożsamość.

Każda bowiem prawdziwa miłość jest odblaskiem Tajemnicy Trójcy. W Bogu bowiem paradoks miłości realizuje się najlepiej. Osoby Boskie tak nieskończanie należą do siebie nawzajem, że istnieją tą samą, jedną jedyną, Boską naturą, a zarazem tożsamość i odrębność Ojca, Syna i Ducha Świętego jest nie tylko realna, ale nieskończanie głębsza niż tożsamość i odrębność osób ludzkich, tak głęboka, że nie jesteśmy nawet w stanie jej sobie wyobrazić. Toteż właśnie Tajemnica Trójcy dostarcza nam kryterium, jak rozróżnić

miłość prawdziwą od nieprawdziwej: nieprawdziwa polega na osiąganiu jedności poprzez wzajemne lub jednostronne rozpływnięcie się w sobie, poprzez zatrątę tożsamości przynajmniej jednej ze stron; w miłości zaś prawdziwej im większa jedność osób, tym głębsza tożsamość każdej z nich.

Po trzecie. Jeśli dziecko jest darem Bożym, to nie tylko wymaga inwestowania w nie miłości, ale zarazem samo wspaniale obdarza. Dar Boży jest bowiem zawsze wspaniały. Dziecko obdarza od pierwszych chwil swojego istnienia. Mimo iż o tym jeszcze nie wie. Oto jak bardzo prawdą jest, że od Boga wyszliśmy i dla Niego żyjemy, oraz że miłość jest (powinna być) najważniejszym wymiarem naszego ludzkiego losu. Bo skądże dziecko — jeśli nie od Boga — ma tę wspaniałą zdolność obdarzania innych. Jeśli zaś ma zdolność obdarzania, jeśli jeszcze przed dojściem do używania rozumu, a nawet jeszcze przed urodzeniem, może być aktywnym uczestnikiem miłości, znaczy to, że od samego początku jest pełnowartościową osobą.

Prawdziwie ludzka płodność obejmuje oczywiście ukształtowanie całego człowieka, również jego ducha. Toteż małżeństwo jest tym bardziej płodne, im głębiej jest zanurzone w wartościach duchowych. Potrafi bowiem wówczas prawdziwie wprowadzić i wtajemniczyć swoje dzieci w te głębokie wymiary rzeczywistości, których samo doświadcza na co dzień. Toteż Pismo święte, które przecież tak wysoko ceni wielodzietność, ostrzega, że nie każda wielodzietność jest prawdziwie ludzką płodnością:

„Nie pragnij wielkiej liczby dzieci, jeśli miały być

przewrotne,

ani nie chwal się synami bezbożnymi.

I chciałby byli liczni, nie chełp się nimi,
jeśli bojaźni Pańskiej nie mają...

Więcej bowiem może znaczyć jeden niż tysiąc
i lepiej umrzeć bezdzietnym, niż mieć dzieci bezbożne.

Przez jednego mądrego miasto się zaludni,
a pokolenie żyjących bez Prawa zmarnieje”.

(Syr 16, 1—4)

Płodność małżeństwa chrześcijańskiego ma oczywiście swoje wymiary szczególne. Ma służyć nie tylko życiu staremu (jakim Bóg obdarzył nas stwarzając), które zostało skażone śmiercią przez grzech. Płodność małżonków chrześcijan powinna uczestniczyć w Chrystusowym dziele przemiany starego życia w nowe. Byłoby czymś niezmiernie smutnym, gdyby małżeństwo, które zrodziło dzieci do pierwszego życia, z własnej winy okazało się niezdolne

zrodzić je do życia nowego, życia dla Chrystusa. Ponieważ zaś warunkiem prawdziwie ludzkiej płodności jest miłość, a warunkiem nadprzyrodzonej płodności — miłość nadprzyrodzona, małżonkowie chrześcijańscy są szczególnie zobowiązani do życia w łasce. Tylko wówczas bowiem mogą wypełnić to zadanie, o którym pisze Pius XI: „ich zadaniem jest ofiarować Kościółowi swe potomstwo po to, aby ono przez tą, tak bardzo płodną matkę dzieci Bożych, odrodziło się w kąpieli chrztu dla nadprzyrodzonej sprawiedliwości, i aby stało się żywym członkiem Chrystusa, uczestnikiem życia nieśmiertelnego i ostatecznie dziedzicem niebieskiej chwały — do czego wszyscy całym sercem tęsknimy”.

W świetle powyższego spróbujmy zobaczyć ten oto sens czystości małżeńskiej. Dziecko jest darem Bożym, a każdy dar Boży, żeby go w pełni przyjąć, wymaga czystości. Rodzice nie potrafią przyjąć dziecka naprawdę jako daru Bożego, jeśli nie będą mieli w sobie czegoś dziewczego. Bo w sferze ducha jest zupełnie inaczej niż w biologii. Innymi słowy, rodzice nie będą w stanie przekazać dziecku miłości, postawy bezinteresowności, sprawiedliwości, poczucia ludzkiej godności, jeśli w ich duszach będzie mieszał egoizm i zwierzęctwo. Dziewicze rodzicielstwo Józefa i Maryi nie jest bynajmniej jakimś niezrozumiałym kaprysem Pana Boga, ono jest idealnym i niedościgłym, ale naprawdę realnym wzorem dla wszystkich rodziców chrześcijańskich. Pięknie mówił o tym kard. Wyszyński: „Jak w Maryi — Dziewicy, tak i w człowieku oddanym życiu małżeńskiemu musi pozostać coś dziewczego. My wolimy rodzić się z czystych matek! Czysta matka przeniesie na swoje dziecię niesłychanie wiele wartości duszy, ciała i krwi. Jest to tajemnica Boża w życiu każdego człowieka. Trzeba mieć dużo szacunku dla siebie samego. Trzeba pamiętać: jestem dzieckiem Boga i On mi wyznacza zadania życiowe”.⁷

Dodajmy na zakończenie, że płodność małżeńska odnosi się przede wszystkim do dzieci, ale nie tylko do dzieci. Najpierw, przy najmniej chronologicznie, odnosi się do samych małżonków: w tym sensie, że miłość i wspólnota małżeńska pogłębiają duchowo małżonków (w każdym razie powinny pogłębiać), a jednym z podstawowych celów małżeństwa chrześcijańskiego jest przecież pomagać sobie wzajemnie w swojej wspólnej drodze do zbawienia. Ponieważ

⁷ S. Wyszyński, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 55. Zacytujmy tu jeszcze słynne słowa św. Augustyna, przytoczone m. in. przez Piusa XI w wspomnianej tu często encyklice: „Wiara małżeńska wymaga, aby mąż i żona byli złączeni szczególną, świętą i czystą miłością, aby się nie miłowali tak, jak się miłują rozpuści, lecz jak Chrystus swój Kościół umiłował. Taka bowiem reguła przepisał Apostoł, mówiąc: Mężowie, miłujcie żony wasze, jak i Chrystus umiłował Kościół”. Por. mój artykuł, *Święty Augustyn o godności pły*, w *Drodze* 3 (1975) nr 8 s. 42–47.

zaś każde dobro (zło, niestety, również) z natury swojej promienia się na innych, płodność miłości małżeńskiej wychodzi poza własną rodzinę i rozszerza się na środowiska, w których ona żyje. Właśnie dlatego małżeństwo bezdzietne, któremu Bóg odmówił daru rodzicielstwa, jest pełnoprawnym małżeństwem, a w pewnym sensie może być nawet szczególnym darem Bożym dla całej społeczności: jeżeli bezdzietni małżonkowie swoje dobre energie kierują na dziedziny szczególnie zaniedbane i wymagające specjalnych poświęceń.

SAKRAMENTALNOŚĆ MAŁŻENSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Jak już z pewnością zauważaliśmy w trakcie dotychczasowych rozważań, przymioty małżeństwa nie są cechami, które dałoby się rozdzielić, one na siebie wzajemnie zachodzą, a nawet całkowicie się przenikają. Jeśli więc dotychczas nie wspomnieliśmy o sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego, albo czyniliśmy to niewyraźnie, wynikało to jedynie ze sztucznie narzuconej sobie dyscypliny. W rzeczywistości przecież zarówno wierność jak płodność małżeństwa chrześcijańskiego spełnia się w przestrzeni łaski sakramentalnej.

Sakrament małżeństwa umieszcza wspólnotę małżeńską i życie rodzinne w obrębie Kościoła, to znaczy w obrębie tej Miłości, jaką Bóg nas ukochał w Chrystusie i jaką my ze swej strony próbujemy oddać Bogu.⁸ Słynne wezwania św. Pawła z Listu do Efezjan (5, 21–33), aby małżonkowie naśladowali miłość między Chrystusem a Kościółem, są powszechnie znane i nie trzeba ich tu przypominać. Dodajmy tylko, że miłość między Chrystusem a Kościółem nie jest dla małżonków chrześcijańskich tylko jakimś wzorem z zewnątrz, ale rzeczywistością, w której sami mają swoją częstkę. Właśnie dlatego ostatni sobór mógł swoje rozważania o małżeństwie zakończyć wezwaniem, aby wierzący małżonkowie „stawali się przez radości i ofiary swojego powołania, przez wierną swoją miłość świadkami owej tajemnicy miłości, którą Pan objawił światu swą śmiercią i zmartwychwstaniem” (KDK 52).

Co daje małżonkom łaska sakramentalna? Odpowiem krótko: Łaska sakramentu małżeństwa jest to moc Boża, dzięki której zwykła miłość małżeńska staje się większa niż śmierć. Bo nie każda miłość jest większa niż śmierć. Często miłość — skądinąd wydawałoby się bardzo wielka i wzniósła — nie jest w stanie przetrwać nawet do

⁸ Na temat sakramentalności małżeństwa pisałem kilkakrotnie: *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, Ateneum Kaplańskie 75 (1970) s. 17–28; *Dlaczego ślub kościelny?*, W Drodze 3 (1975) nr 4 s. 66–73; *Ślub kościelny z osobą niewierzącą*, W Drodze 5 (1977) nr 1 s. 109–111.

śmierci, a cóż dopiero śmierć przekroczyć. Zwykła ludzka miłość jest śmiertelna tak jak człowiek.

Tę podatność miłości na śmierć wiara chrześcijańska tłumaczy grzesznoscią człowieka. Pustoszące działanie grzechu na tym właśnie polega, że grzech przecina otwarcia człowieka poza doczesność, zamyka go bez reszty i całkowicie w czasoprzestrzeni. Prymitywizujemy grzech, jeżeli sądzimy, że on uniezdatnia do przeżyć duchowych. Przecież nawet zbrodniarz może być kochającym ojcem lub wytrawnym znową sztuki. Grzech jest ojcem śmierci, toteż wcale nie musi czynić człowieka zupełnym zwierzęciem: nie musi niszczyć do końca duchowych wymiarów w człowieku, wystarczy, że je wtłoczy w ramy doczesności, podda je śmierci.

Sakramenty zostały nam dane właśnie jako grzesznikom. Moc Chrystusa przywraca temu, co duchowe pierwotną transcendencję wobec doczesności, wzywała od śmierci. Spójrzmy z tego punktu widzenia na sakrament małżeństwa. Otóż sakrament małżeństwa: 1 — zobowiązuje tych, którzy go przyjęli, do ułożenia swego życia małżeńskiego według zasad ducha, 2 — udziela mocy Bożej, która pozwala — mimo że jesteśmy grzesznymi — owe zasady ducha rzeczywiście wprowadzać w swoje życie, 3 — wlewa w małżonków miłość nadprzyrodzoną, tę miłość, która przychodzi z góry i która już na tej ziemi daje nam początek uczestnictwa w życiu wiecznym. Właśnie dzięki darowi tej miłości, doświadczenie św. Pawła: „Teraz to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20) — jest możliwe również w życiu małżeńskim i rodzinnym.

Powtórzę jeszcze to samo innymi słowy: Miłość, jaką się wiążą mężczyzna i kobieta, jest czymś tak wielkim i świętym, że właśnie ona według zamiaru Stwórcy jest naturalną przestrzenią, w której ma się rodzić i wychowywać każdy człowiek na ten świat przychodzący. Otóż niestety jesteśmy grzesznikami, toteż nawet wielka i wspaniała miłość małżeńska miewa swoje dwuznaczności. Jest podatna na rozmaite nieuporządkowane namiętności, które hamują kosmiczny i ogólnoludzki krwiobieg miłości. Nawet w bardzo udanej miłości małżeńskiej zdarzają się elementy egoizmu we dwoje, czy zgoła egoizm całkiem w pojedynkę. Słownem, zwykła ludzka miłość, nawet ta najlepsza, nosi w sobie załączek śmierci. I właśnie dlatego jest nam tak potrzebny sakrament: kochający się chrześcijanie przychodzą do Chrystusa, aby przedstawić Mu swoją miłość i otworzyć na Jego przemieniającą moc. Niech On sam oczyszcza naszą miłość z jej dwuznaczności i wyrzuci z niej ziarno śmierci. I właśnie dlatego Kościół bezwzględnie nie dozwala swoim dzieciom żyć w związku niesakralnym. Po prostu o zbyt wielkie rzeczy tu chodzi. Małżeństwo jest jednym z podstawowych wy-

znaczników ludzkiego życia i Kościół w ogóle sobie nie wyobraża, aby naprawdę wierzący chrześcijanin mógł umieścić tę tak istotną sferę swego życia poza przestrzenią łaski.

Sakrament pogłębia nierozerwalność małżeństwa. Małżeństwo w ogóle jest nierozerwalne, przypomniał nam o tym Pan Jezus: „Ze względu na zatwardziałość waszych serc pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz na początku nie było tak” (Mt 19, 8). Wszakże grzech poddał śmierci nawet miłość, toteż bez łaski miłość potrafi niekiedy umrzeć szybciej nawet niż sam człowiek. Otóż jeśli sakrament traktujemy poważnie, jeśli naprawdę wierzymy, że łaska jest większa niż grzech i że jej mocą grzechowi można się przeciwstawić skutecznie, małżeństwo sakramentalne musi być nierozerwalne bezwzględnie. Inaczej ubliżalibyśmy łasce i mocy Bożej.

Już słyszę zarzut: „Ależ bądź pan realistą! Przecież również w małżeństwach po ślubie kościelnym miłość umiera, a zmuszać wówczas ludzi do kontynuowania swojego małżeństwa jest okrucieństwem!” — I oto doszliśmy do niezmiernie ważnej prawdy. Mianowicie łaska Boża przychodzi do człowieka takiego, jakim on jest. Jeśli jest on dzieckiem, nie używającym rozumu, albo chorym, który utracił przytomność, łaska chrztu lub rozgrzeszenia ogarnia go rzeczywiście, bez jego aktualnej współpracy, dlatego że Bóg kocha każdego człowieka bez wyjątku i każdego kocha w jego aktualnej sytuacji. Ale jeśli człowiek używa rozumu i jest zdolny do kierowania własnym życiem, łaska Boża też ogarnia go stosownie do jego aktualnej sytuacji, tzn. trzeba ją przyjąć poprzez duchową i moralną pracę. Przecież gdyby Bóg inaczej udzielał nam łaski, byłoby to niezgodne z naszą ludzką godnością. Ale dlatego, że udziela nam łaski właśnie w taki sposób, łaskę Bożą można niestety zmarnować. „Łaska sakramentalna małżeństwa — pisze Pius XI — pozostanie talentem nieużytecznym i zakopanym w ziemi, o ile małżonkowie siłami nadprzyrodzonymi się nie posługują i ziaren łaski, złożonych w ich sercu, nie pielęgnują i nie doprowadzają do rozwoju”.

Tymczasem małżonkowie chrześcijańscy niekiedy zachowują się tak, jakby znajdowali przyjemność w naigrawaniu się z Pana Boga. „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza”. Wiadomo, że do sakramentu małżeństwa przychodzi się po to, aby sam Bóg nas złączył aż do śmierci i żeby nas łączyły każdego dnia naszego wspólnego życia. Tymczasem często już w narzeczeństwie zachowujemy się tak, jakby wcale nam nie zależało na tym, żeby Bóg nas złączył; później również w małżeństwie Pan Bóg i Jego prawo liczą się niewiele. Otóż jeśli chrześcijanie rozmyślnie łamią prawo Boże i sądzą, że znają lepsze sposoby na scementowanie swojego związku niż wspólna jedność w Bogu i wierność Jego prawu, nie można się dziwić, że łaska sakramentu małżeństwa jest wówczas prak-

tycznie sparalizowana. „Ludzie, dajcie Bogu szansę! Pozwólcie działać łasce, którą przyjęliście!” — chciałoby się często wołać.⁹

Na koniec przypomnijmy starą zasadę chrześcijańską, że „przykazania Boże nie są trudne” (1 J 5, 3). Owszem, są trudne, jeśli człowiek przyjmuje je jako nakaz z zewnątrz, jako przygniatające jarzmo, które trzeba dźwigać. Ale przecież przykazania są darem Bożym dla człowieka: wskazują nam, gdzie leży nasze prawdziwe dobro, co należy czynić, aby osiągnąć pokój i radość, jakich świat dać nie może. Kto to zrozumie, wówczas okaże mu się czymś oczywistym, że nawet jeśli prawo Boże jest jarzmem, to przecież lekkim, jeśli nawet jest ciężarem, to przecież słodkim.

Do zrozumienia tych, z punktu widzenia naszej wiary, elementarnych prawd ogromnie pomoże małżonkom coniedzielnia Msza i częsta Komunia święta. Dlaczego? Bo Eucharystia jest spotkaniem dzieci Bożych ze Zmartwychwstałym. Uczestnicy Eucharystii — choć ciągle jeszcze grzeszni — należą już do Nowego Świata. Już nie wszystko w nich podlega śmierci. Już pierwszy blask Wielkanocy ogarnia w nich to wszystko, co jest warte nieśmiertelności.

Jeśli małżeństwo jest sakramentem, to już nie tylko on i ona są powołani do wspólnoty eucharystycznej. Są wezwani do Eucharystii — a więc do życia wiecznego — już nie tylko każde z nich poszczególnie, ale również jako wspólnota małżeńska. To wszystko, co ich łączy i sprawia, że są czymś więcej niż tylko poszczególnymi osobami, ma sens religijny i zasługuje na łaskę zmartwychwstania. Bo naprawdę „kto pożywa tego Chleba, żyć będzie na wieki”, a jeśli miłość małżeńska jest tym Chlebem wzmacniana, również i ona przetrwa śmierć.

Jacek Salij OP

* Jak wiemy, w oczach Kościoła małżeństwo pozostaje nierozerwalne mimo cywilnego rozwodu. Po takim rozwodzie węzeł małżeński pozostaje albo jako wyrzut, albo jako trud wierności Bogu i odpowiedzialności (przynajmniej przez modlitwy) za zbawienie współmałżonka. Jeśli zaś idzie o stosunkowo dziś częste sytuacje, kiedy chrześcijanie weszli w trudne do rozwiązań związki, niezgodne z prawem Bożym, por. mój artykuł, *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, W Drodze 1 (1975) nr 2 s. 67—75.

MAŁŻEŃSTWO WE WSPÓLNOŚCI LUDU BOŻEGO

Różnie można określić małżeństwo, ponieważ jest ono rzeczywiście przebogatą, ale słowa św. Pawła „tajemnica to wielka” (Ef 5, 32) zawsze najgłębiej wprowadzać będą w zrozumienie istoty związku małżeńskiego. Już Arystoteles zastanawiał się nad tą „tajemnicą”, w której uczestniczy większość ludzi na ziemi i zaliczył moment zawarcia małżeństwa do największych decyzji, podejmowanych tylko jeden raz w życiu.¹

Dziś związkiem dwojga osób żyjących w małżeństwie interesuje się wiele dyscyplin naukowych, a literatura poświęcona temu zagadnieniu rozrasta się z każdym rokiem. Mimo zmieniających się funkcji społecznych małżeństwa i sytuacji, w jakich ono się realizuje, mimo kryzysów i załamań, małżeństwo jest nadal wartością trwającą i w czasach współczesnych, podobnie jak na przestrzeni wieków; „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną” (Rdz 2, 24). Natura bowiem człowieka pozostaje zawsze ta sama.

Małżeństwo ma swoją ludzką i boską historię, która znajduje odbicie między innymi w zwyczajach, symbolach i obrzędach ślubnych. W obecnym szkicu, wychodząc od tych ram kulturowych, spróbujemy dotrzeć do treści, jaka je wypełnia, przedstawić niektóre aspekty historyczno-liturgiczne małżeństwa, ukazać jego wartość w planach Bożych i pełny wymiar, osiągnięty w chrześcijaństwie.

1

We wszystkich kulturach związek męski i kobiety wykraczał daleko poza sferę spraw osobistych i prywatnych, miał charakter publiczny, podlegał prawom i zwyczajom wspólnoty. Małżeństwo i rodzina uchodziły za podstawową komórkę społeczeństwa, stanowiły jakby kamień węgielny całej budowy. Nic więc dziwnego, że sta-

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* IV 5, 1123a1.

rano się zabezpieczyć czystość, trwałość i znaczenie tego związku, a uroczystości jego zawarcia nadawano bogatą oprawę obrzędową.

W dawnych Indiach na przykład bramini odprawiali ceremonie zaślubin w pobliżu ołtarza z płonącym ogniem świętym. Przy wtórzce modlitw kapłana ojciec panny młodej w kilku słowach oddawał córkę panu młodemu, który w zamian ślubował jej pomoc w osiągnięciu pobożności, bogactwa oraz rozkoszy. Gdy na ogniu weselnym składano ofiary z masła i ryżu, oblubieniec recytował piękną formułę zaślubin:

„Jam jest nim, tyś jest nią...

Jam jest niebem, tyś jest ziemią,

Jam jest pieśnią, tyś jest strofą,

Pójdz, połączymy się i wydamy na świat potomstwo.

W miłości, rozkoszy i weselu obyśmy żyli sto jesieni”.

Uroczystości weselne trwały cztery dni. Na koniec ceremonii państwo młodzi składali przepisane ofiary. Gdy nadeszła noc, mąż przemawiał do swojej małżonki czule i serdecznie:

„Zespolone są nasze dusze,

Zespolone nasze serca,

Zespolone nasze ciała.

Przyrzekam, iż będę cię kochał.

Oby związek nasz był nierozerwalny.

Bądź mi oddaną, bądź mi towarzyszką”.

Stawszy się mażeństwem, oboje modlili się o rychłe poczęcie dziecka².

Podobnie u Izraelitów zawarcie mażeństwa było chwilą podniosłą, stanowiło owe gody weselne, do których tak często nawiazywał Chrystus w swoich przypowieściach. Zeniono się wcześnie. Niektórzy uczeni w Piśmie radzili ojcu, by szukał dla syna żony „gdy jeszcze trzyma rękę na jego karku”. Mężczyźni wstępowali zwykle w związki małżeńskie między 18–20 rokiem życia, a kobiety w 13 roku, po osiągnięciu dojrzałości fizycznej. Odróżniano wyraźnie narzeczeństwo i mażeństwo. Młodzi, którzy postanowili się pobrać, byli zaręczeni i korzystali z przywilejów oraz obowiązków określonych przez prawo. Dziewczyna np. po śmierci narzeczonego była traktowana jak wdowa, ale z drugiej strony, gdy udowodniono jej zdradę, skazywano ją na ukamienowanie, podobnie jak cudzołożną małżonkę. W okresie narzeczeństwa załatwiano sprawy majątkowe, ustalano dar, który chłopak musiał złożyć teściowi za rękę córki, sporządzano odpowiedni dokument.

Właściwe zawarcie mażeństwa polegało na przeprowadzeniu panny młodej do domu pana młodego. W przeddzień tej uroczystości narzeczony, odświętnie ubrany, udawał się w otoczeniu przyjaciół

² J. Auboyer, *Zycie codzienne w dawnych Indiach*, Warszawa 1968, s. 159–167.

do swojej narzeczonej. Oblubienicę z rozpuszczonymi włosami, przyodzianą w welon spadający na twarz, ozdobioną złocistymi tabliczkami na czole, przenoszono w lektyce. W czasie drogi śpiewano tradycyjne pieśni weselne, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

„Kim jest ta, co się wyłania z pustyni
wśród słupów dymu,
owiana wonią mirry i kadzidła,
i wszelkich wonności kupców?”

(Pnp 3, 6).

W domu pana młodego rodzice wypowiadali formułę błogosławieństwa. Zebrani składali młodym gratulacje, życząc szczęścia i powodzenia. Niektóre z tych słów odnajdujemy na kartach Biblii:

„Niech Pan udzieli tobie i żonie twojej,
błogosławieństwa niebieskiego
i twemu ojcu i matce twojej żony”

(Tb 9, 11).

„Siostro nasza, niech potomstwo twe będzie nieprzeliczone
i niechaj zdobędzie ono bramy swych nieprzyjaciół”

(Rdz 24, 6).

Cały wieczór spędzano na wesołej zabawie. Nie uczestniczyła w niej jednak oblubienica, która przebywała w odosobnieniu razem ze swymi przyjaciółkami. Atmosfera dnia następnego przypominała święto ludowe. Organizowano gry i zawody zręczności, śpiewano pieśni, pod wieczór podawano posiłek, wręczano upominki. Kobiety i mężczyźni siedzieli przy oddzielnych stołach. Pannę młodą otaczała grupa dziewcząt w białych strojach. Zazwyczaj było ich dziesięć i — jak sugeruje ewangeliczna przypowieść — trzymały w rękach zapalone lampy. Oblubienica niby królowa siedziała pod baldachimem nucąc piękne hymny miłosne.

„Niech mnie ucałuje pocałunkiem swych ust!
Bo miłość twoja przedniejsza od wina.
Pociagnij mnie za sobą! Pobiegajmy!
Wprowadź mnie, królu, w twe komnaty.
Cieszyć się będziemy i weselić tobą,
i ślawić twoją miłość nad wino,
jakże słusznie cię miuję”

(Pnp 1, 1—4).

Oblubieniec zaś zbliżając się do swojej oblubienicy odpowiadał:

„Powstań, przyjaciółko ma,
piękna ma i pójdź!
Gołąbek ma, ukryta w zagłębieniach skały,
w szczelinach przepaści,
ukaż mi swą twarz,
daj mi usłyszeć swój głos!
bo słodki jest głos twój

i twarz pełna wdzięku"

(Pnp 2, 13—14).

Wreszcie nastąpiowało spotkanie. Rozradowany widokiem obłubienicy małżonek śpiewał:

„O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja,
jakże piękna.
Oczarowałaś me serce, siostra ma, oblubienico,
oczarowałaś me serce
jednym spojrzeniem twych oczu,
jednym paciorkiem twych naszyjników.
Jak piękna jest miłość twoja,
siostra ma, oblubienico,
o ileż słodsza jest miłość twoja od wina,
a zapach olejków twych nad wszystkie balsamy”.

(Pnp 4, 1. 9—10).

Przy spotkaniu „pod baldachimem” nastąpiowało prawdopodobnie właściwe zawarcie małżeństwa. Młodą parę obrzucano ziarnami, rozniały się przed nią owoce granatu, symbolizujące płodność, tluczoły naczynia napełnione wonnościami. Wtedy właśnie zabawa osiągała punkt kulminacyjny. Kobiety i mężczyźni siedzieli już przy stołach razem. Zaślubieni późnym wieczorem oddalali się od gości weselnych, udawali się do swojej komnaty i z tą chwilą małżeństwo uważane było za dokonane. Całe wesele trwało tydzień, a czasami dwa. Nic dziwnego, że musiało niekiedy zabraknąć na uczcie wina, jak się to zdarzyło w Kanie Galilejskiej, tym bardziej, że na biesiadę spraszano często całą wieś⁸.

W starożytnej Grecji zawarcie małżeństwa poprzedzały również zaręczyny, które dotyczyły między innymi ustalenia wysokości posagu. Swat lub swatka szukali odpowiedniej dziewczyny. Kontrakt prawnym odbywał się jednak często bez jej obecności, a dopiero później następuły uroczystości religijne. W dniu wesela dom panny młodej przystrajano kwiatami, a ona sama odbywała kąpiel w wodzie przyniesionej ze „świętego źródła”. W obecności zebranych gości, którzy przynosili ze sobą wieńce mirtowe, składano ofiary bóstwom opiekującym się małżeństwem i ogniskiem rodzinnym: Zeusowi, Herze, Hestii, Artemidzie i Mojrom. Panna młoda ofiarowywała im swoje zabawki i pukiel włosów. W końcu ojciec oddawał córkę zięciowi. W czasie uczty weselnej, okryta welonem, siedziała wśród swoich koleżanek.

Po posiłku cały orszak przy śpiewie okolicznościowych pieśni przeprowadzał panę młodą do mieszkania męża, który na rękach przenosił ją przez próg, co prawdopodobnie miało podkreślać jej

⁸ D. Rops, *Zycie codzienne w Palestynie za czasów Chrystusa*, Poznań 1954, s. 162—174.

szczególną rolę w tym domu, odrębną od pozycji innych kobiet. Przy tej ceremonii obsypywano dziewczynę daktylami, figami, drobnymi monetami, życząc jej powodzenia i doistatku. Wspólne życie rozpoczynali małżonkowie od rozpalenia ogniska i złożenia ofiar na ołtarzu domowym. Goście zasiadali do uczty, a nazajutrz składali podarunki młodej parze⁴.

Za panowania Aleksandra Wielkiego, pod wpływem kultury wschodniej, rozbudowano bardziej stronę prawną małżeństwa. Umożliwiono utrwalanie na piśmie oraz ustalano cenę kupna narzeczonej, którą wypłacał chłopiec ojcu córki na wydaniu. W czasach helleńskich uroczystość zaczynała się od błogosławieństwa kapłana lub kapłanki. W Atenach w przeddzień zaślubin prowadzono pannę młodą na Akropol i tam składała ofiarę bogini miasta. Po zawarciu małżeństwa młodzi udawali się do świątyni, gdzie przyjmowała ich kapłanka Ateny.

W Rzymie narzeczonych dobierano w dzieciństwie za pośrednictwem swiatów. Gdy dziewczyna skończyła dwanaście lat odbywały się zaręczyny. Na pytanie „czy przysięgasz?”, młodzi odpowiadali „przyrzekam” i od tej pory należeli do siebie. Znakiem zaręczyn był zwykle pierścionek żelazny lub potem złoty, oraz pocałunek. Zerwanie umowy pociągało za sobą karę pieniężną. Po jakimś czasie, w dniu przynoszącym według wróżbiarów szczęście, następowało małżeństwo. Panna młoda składała w ofierze bogom swoje szaty i zabawki, przyodziewała białą szatę, na głowę wkładała ognisto-czerwony lub szafirowy welon oraz wieniec z kwiatów. StarośćINA wesela — „pronuba”, kobieta ciesząca się ogólnym szacunkiem, wprowadzała pannę młodą do zebranych gości i na oczach wszystkich przekazywała narzeczonemu, łącząc ich dłonie. Składano ofiary, a później wszyscy zasiadali do stołu. Po uczcie z muzyką i śpiewem odprowadzano pannę młodą do domu męża. Przyjmował ją na progu. Mówiła do niego piękną formułę: „Gdzie ty Gajusie, tam i ja Gaja”. Słowa te miały znaczyć: „Gdzie ty — ojciec rodziny, tam ja — matka rodziny”. Panna młoda, zanim przekroczyła próg, namaszczała drzwi tłuszczem oraz ozdabiała je kolorowymi wstążkami. Gestem tym chciała zjednać dla swojej rodziny życzliwość bóstw opiekuńczych oraz zaznaczyć, że obejmuje w tym domu obowiązki gospodyni. Małżonek witał przybywającą żonę ogniem — symbolem ogniska domowego oraz wodą — symbolem oczyszczenia. Stając przy łóżu małżeńskim panna młoda prosiła Geniusza — jedno z bóstw — o opiekę i potomstwo⁵.

Nietrudno zauważyć, że w obrzędach zaślubin różnych narodów,

⁴ O. Jurewicz, L. Winnicuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym państwowym*, Warszawa 1970, s. 18.

⁵ Tamże, s. 20–24.

bez względu na wyznawaną religię i stopień kultury, obok zwyczajów świeckich, znajdowały się również piękne ceremonie religijne podkreślające fakt, że małżeństwo z istoty swojej posiada charakter sakralny. Nie jest ono bowiem wynalazkiem człowieka ani wynikiem ślepych sił przyrody, ponieważ swymi korzeniami sięga najgłębszych pokładów natury ludzkiej, dotyczy samej struktury psychofizycznej mężczyzny i kobiety, wyrasta z wewnętrznej potrzeby wzajemnego doskonalenia osobowości. Jego twórcą jest Bóg, który po stworzeniu pierwszego człowieka na obraz i podobieństwo swoje powiedział: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczyńmy mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Takiej pomocy nie mógł znaleźć Adam w otaczającym go świecie, choć miał pełną władzę nad zwierzętami. Dopiero ta istota, która była „kością z jego kości i ciałem z jego ciała” (Rdz 2, 21) miała stać się dla niego oparciem i dopełnieniem umysłu, serca i woli. Adam związał się z nią przez miłość tak, że stali się oboje „jednym ciałem”. A Bóg błogosławił im mówiąc: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28).

Taki był początek małżeństwa. W prostych słowach mówi o tym Biblia akcentując równość mężczyzny i kobiety, a także miłość, która powinna ich łączyć i prowadzić do poczęcia nowego życia. Wielkość i świętość związku małżeńskiego opiewali dalej prorocy: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Ozeasz, którzy, aby wyrazić gorącą miłość Boga do swego ludu, uciekali się z całym realizmem do obrazu ludzkiej miłości. Przymierze Jahwe—„Oblubieńca” z Izraelem—„Oblubienicą” przybierało w ich nauczaniu charakter związku małżeńskiego. Bałwochwałstwo zaś nazwane zostało cudzołóstwem, którego dopuszcza się małżonka, choć jest darzoną wielką miłością.

Wzór idealnego małżeństwa odnajdujemy w księdze Tobiasza. Młodych łączy czysta miłość i głęboka wiara, wyrażająca się w modlitwie i zachowaniu Prawa Pańskiego. Po otrzymaniu ręki Sary, Tobiasz wszedł do jej komnaty i zanim udali się do łóża małżeńskiego, zaczęli mówić do Pana:

„Bądź uwielbiony, Boże ojców naszych,
i niech będzie uwielbione imię Twoje
na wieki przez wszystkie pokolenia.
Niech Cię uwielbiają niebiosa,
i wszystkie Twoje stworzenia
po wszystkie wieki.
Tyś stworzył Adama,
i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję — Ewę,
jego żonę,
i z obojga powstał rodzaj ludzki.
I Ty rzekłeś:

Nie jest dobrze być człowiekowi samemu,
 uczyńmy mu pomocnicę podobną do niego.
 A teraz nie dla rozpusty
 biorę tą siostrę moją za żonę,
 ale dla związku prawnego.
 Okaż mnie i jej miłosierdzie
 i pozwól razem dożyć starości”
 (Tob 8, 5–8)

2

Związek małżeński mężczyzny i kobiety będący z natury instytucją nie tylko społeczną, ale i religijną, nabrął nowego znaczenia w chrześcijaństwie. Jezus Chrystus jako Syn Boży „narodzony z Niewiasty” (Gal 4, 4) uświetnił swoim życiem w Nazarecie ludzką rodzinę. Razem z Matką i uczniami brał również udział w uroczystościach weselnych w Kanie Galilejskiej. Tam uczynił pierwszy i chyba najbardziej ujmujący cud, objawiając swoją chwałę i potęgując radość nowożeńców. W czasie działalności publicznej Jezus sam siebie nazywał „Oblubieńcem”, owszem, całe dzieło zbawienia ludzkości porównał w jednej z przypowieści do godów weselnych, które ojciec uczynił dla swojego syna (Mt 22, 1). Chrystus z wielkim szacunkiem uczył o małżeństwie, przywrócił mu pierwotną godność, przyćmioną przez grzech człowieka, położył wreszcie nowy fundament pod wspólnotę dwojga ludzi podnosząc ich miłość na wyżyny sakramentu. W ten sposób naturalny związek mężczyzny i kobiety stał się jednym z siedmiu znaków specjalnej łaski Zbawiciela, wysłuchanej Jego śmiercią na krzyżu.

Nie wiemy dokładnie, jak wyglądała liturgia zawierania małżeństwa w pierwotnym chrześcijaństwie. Ogólnie można powiedzieć, że wierni z jednej strony trzymali się przepisów prawa cywilnego, o czym wspomina filozof Atenagoras w apoloce do cesarza Hadriana (117–138) oraz autor *Listu do Diogneta*, z drugiej zaś starali się wprowadzać do rytuału zaślubin treści religijne, które by podkreślały wielką świętość związku, nadaną mu przez Chrystusa w Kościele.

„Małżeństwo — pisał Klemens Aleksandryjski — które dokonuje się przez Słowo, staje się uświęcone, gdy związek ten poddaje się Bogu i gdy zostaje spełniony w prawdzie serca, w wierze niezachwianej, pomiędzy osobami uświęconymi na duszy, wolnymi od nieprawego sumienia i obmytymi na ciele wodą czystą, pomiędzy osobami, które trzymają się nadziei”⁶.

⁶ PG 8, 1337.

Akcentując sakramentalność związku mężczyzny i kobiety, Kościół jednocześnie dostosowywał swoją liturgię ślubną do zwyczajów miejscowych. Z tradycji ludowych usuwał tylko te elementy, które wyraźnie łączyły się z kultem pogańskim. Kapłani zwracali uwagę nowożeńcom, aby modlili się nie do Junony, lecz do Chrystusa i składali ofiary nie Larom, ale Bogu prawdziwemu⁷.

W niektórych zabytkach sztuki starochrześcijańskiej spotykamy obrazy Zbawiciela z dwogiem ludzi zawierających związek małżeński. Młodzi podają sobie ręce, a Chrystus trzyma nad ich głowami wieniec. Podobną treść wyraża napis, znajdujący się na starym sarkofagu w katedrze w Tolentino: „Równych zasługami połączył w słodkim małżeństwie Wszechmocny Pan”⁸.

W trosce o zachowanie chrześcijańskiego charakteru małżeństwa, biskupi nie dopuszczali do rozwiązkowych zabaw, które czasami z okazji zaślubin urządzano.

Zachęcali również narzeczonych do przeprowadzania rozmów duszpasterskich. Św. Ignacy na początku II w. w liście do Polikarpa zalecał: „Byłoby dobrze, gdyby ci, którzy zabierają się do stanu małżeńskiego, przed zawarciem związku zasięgali rady biskupiej, bo małżeństwo ma się opierać na woli Bożej, a nie na namiętności”.

Choć wezwanie biskupa z Antiochii nie znalazło szerszego oddźwięku ani na Wschodzie ani na Zachodzie, to jednak świadczyło, że Kościół od początku interesował się małżeństwem swoich dzieci.

Jeden z wczesnych pisarzy kościelnych, Tertulian († 220) podaje, że chrześcijanie, żyjący w kręgu kultury łacińskiej, zawierali małżeństwo podobnie jak obywatele imperium rzymskiego. Najpierw odbywały się zaręczyny, chłopiec wkładał swojej dziewczynie na czwarty palec lewej ręki pierścionek, narzeczoną zasłaniano welonem, a następnie młodzi ślubowali sobie wierność, wymieniając przy tym uściszk dloni i pocałunek. Uroczystość ta miała charakter rodzinny. Dopiero samo zawarcie małżeństwa łączono z błogosławieństwem Kościoła i ofiarą mszy św. Tertulian wspomina wyraźnie o udziale w tym obrzędzie biskupa, kapłana i diakona, a równocześnie potępia współżycie seksualne niezalegalizowane przez Kościół, uważając je za cudzołóstwo i rozpustę. Chrześcijan zawierających małżeństwo pogańskie należało odsunąć od wspólnoty braterskiej⁹.

Pasterze Kościoła zwracali baczną uwagę na zaślubiny swoich wiernych, zarówno ze względów moralnych jak i dyscyplinarnych. Organizując akcję charytatywną, śpiesząc z pomocą biedocie i sie-

⁷ H. Schmidt, *Rituel et sacramentalité du mariage chrétien*, w: *Questions liturgiques* 56 (1975) 12.

⁸ L. Hertling, E. Kirschbaum, *Le catacombe romane e i loro martiri*, Roma 1949, s. 257.

* P L 2, 1038.

rotom, duchowni musieli troszczyć się również o zawarcie małżeństwa swoich wychowanków. Chętnie w tych uroczystościach brali udział udzielając błogosławieństwa, które normalnie dawali sami rodzice.

Szczególną troską ogarniał Kościół małżeństwa niewolników. Według prawa wielu krajów starożytnych, zwłaszcza narodu rzymskiego, niewolnicy nie mogli zawierać małżeństwa między sobą, a tym bardziej z osobami wolnymi. Wydaje się jednak, że u Rzymian, przynajmniej w okresie panowania cesarzy, tolerowano po cichu tego rodzaju związki i nazywano je nawet małżeństwami. Papież Kajkst (217–222) wbrew prawu cywilnemu pozwolił żenić się chrześcijanom z wyższych sfer społecznych z ludźmi stanu niższego, a nawet ze swoimi niewolnikami. Do zawarcia tego rodzaju „małżeństw tajnych”, które powinny pozostać w ukryciu, domagano się, jak uczą nas o tym *Philosophoumena Hipolita*, zgody biskupa.

Ze szczególną uwagą badano życie prywatne katechumenów, ludzi przygotowujących się do przyjęcia chrztu św. Według tradycji apostolskiej przekazanej przez Hipolita, jeżeli już żyli oni w małżeństwie, to uznawano je za prawowite. Jeżeli zaś byli stanu wolnego i utrzymywali z kimś nielegalne związki, nakładano im obowiązek oddalenia tej osoby, względnie poślubienia jej, gdy było to możliwe. Hipolit, który sprzeciwiał się związkom obywateli wolnych z niewolnikami, podaje, że nie powinno się odmawiać chrztu św. konkubinom niewolnicom związanym z paganami, jeżeli wypełniały swoje obowiązki względem dzieci i nie utrzymywały cielesnych kontaktów z innymi mężczyznami¹⁰.

Kościół pragnąc ograniczyć promiskuizm seksualny wśród warstw niższych oraz zwalczyć prostytucję uprawianą przez panów, roztacał swoją opiekę nad niewolnicami i dziewczętami ubogimi.

Dążono do tego, aby zgoda na małżeństwo mogła być potwierdzona przez rodzinę lub przyjaciół, chciano ją zabezpieczyć na piśmie, podkreślić takimi gestami i czynnościami, jak procesja, przeprowadzenie panny młodej do domu pana młodego, wręczenie pierścionka, złączenie rąk itp. Podczas tych rytów wypowiadano różne zachęty i przestrogi, przytaczano przykłady świętych małżonków ze Starego Testamentu, podawano je jako wzór do naśladowania. W uroczystości brał udział często ksiądz, z początku jako świadek główny — kwalifikowany, który znając sztukę czytania i pisania spisywał umowę i towarzyszył ceremonii zaślubin odbywającej się w domu. Później udział również błogosławieństwa.

Mimo obecności biskupów i kapelanów przy zawieraniu małżeństwa nie da się dokładnie ustalić liturgii ślubnej w pierwszych

¹⁰ K. Ritter, *Le mariage dans les Eglises chrétiens du I-er au XI-e siècle*, Paris 1970, s. 94.

trzech wiekach chrześcijaństwa. Zachowane dokumenty wskazują jedynie na powstawanie pewnych początkowych zwyczajów, które stopniowo doprowadziły do uformowania się prawdziwego rytuału. W jego skład weszły najpiękniejsze obrzędy ludowe będące jakby kwiatem dawnych tradycji weselnych. Ceremoniał ten przybierał odmienne formy na Wschodzie i na Zachodzie¹¹.

3

W Kościele grecko-bizantyjskim obecność duchownych przy zawieraniu mażeństwa była bardzo pożądana, uchodziła za pewnego rodzaju wyróżnienie i honor. Biskup lub kapłan improwizował modlitwę, śpiewał psalmy, najczęściej psalm 128:

„Błogosławiony każdy, kto boi się Jahwe,
który chodzi Jego drogami.
Małżonka twoja jak płodny szczep winny
we wnętrzu twojego domu.
Synowie twoi jak sadzonki oliwki
dokoła twojego stołu.
Oto takie błogosławieństwo dla męża,
który boi się Jahwe”

(Ps 128, 1—4)

Z czasem utworzono specjalne modlitwy dostosowane do bogactwa gestów i zwyczajów ślubnych danej okolicy.

Wyraźnie rozróżniano zaręczyny od mażeństwa. Przy zaręczynach, które dokonywały się przez pośałunek i złączenie rąk, dziewczyna otrzymywała dar w postaci pieniędzy, złota lub pierścionia. Dar ten pociągał za sobą skutki prawne. Zerwanie układu było traktowane jako rozwód. Do VIII w. zaręczyny nie wiązały się z błogosławieństwem kapłana. Dopiero w X i XI w. połączono obie te ceremonie i od tego czasu benedykcja stała się najważniejszym rytmem zaręczynowym.

Uroczystości zawierania mażeństwa nadawano bogatą oprawę zewnętrzną. Wieczorem w domu panny młodej odbywała się uczta, na którą przyprowadzano w procesji pana młodego. Pod koniec biesiady ojciec przekazywał mu swoją córkę, a następnie wkładano na ich głowy wieńce. W nocy wśród głośnych okrzyków przeprowadzano młodą żonę do domu jej męża. Rodzice wprowadzali obej dwie do komnaty ślubnej.

W rodzinach chrześcijańskich przyjął się zwyczaj, że nakładania wieńców dokonywał kapłan w domu lub kościele. Od tego rytua wzięła początek sama nazwa mażeństwa — „stefanoma” czyli

¹¹ G. Baldanza, *Matrimonio*, w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, II, s. 504—509.

uwieńczenie. „Koronę — objaśnia św. Jan Chryzostom — zakłada się na głowy małżonków jako znak zwycięstwa. Nie pokonały ich żądze aż do chwili małżeństwa i niezwyciężeni zakładają swoje domowe ognisko”.

W Kościele aleksandryjskim w IV w. z zaślubinami odbywający się w domu połączono sprawowanie Eucharystii. W kanonach armeńskiego prawa kościelnego znajdowały się przepisy dotyczące zgody rodziców na zawarcie małżeństwa, obecności świadków, a także czasu, kiedy wolno było udzielać sakramentu. Liturgia dokonywała się w kościele, a nowożeńcom udzielano komunii św. Do uroczystości przygotowywano się modlitwą, postem, zaniechaniem wystawnych przyjęć.

Od VIII w. liturgia zaślubin stała się obowiązkowa nie tylko z mocy prawa kościelnego, ale również i prawa cywilnego. *Bulla Złota cesarza Aleksego* (1081–1118) orzekła, że tylko małżeństwa zawarte w Kościele są związkiem ważnym, natomiast inne celebacje nie posiadają znaczenia prawnego. W starych kodeksach greckich znajdują się opisy zaręczyn i zaślubin z całym bogactwem modlitw i symboli takich, jak procesja, wspólny kielich, koronacja, trzy znaki krzyża nad głowami oblubieńców, błogosławieństwo komnaty, wymiana pierścionków, komunia św. Ryty te powstawały często spontanicznie, później je przekształcano i dostosowywano do potrzeb duchowych ludzi. I tak powoli rodziły się różne ceremoniały sakramentu małżeństwa, obejmujące mnóstwo znaków o głębokim znaczeniu teologicznym. Dla przykładu warto tylko wspomnieć o namaszczeniu małżonków w rycie koptyjskim, o nakładaniu krzyża na ich głowy w rycie ormiańskim, o połączeniu ich rąk przez kapłana w rycie syryjskim, o wiązaniu stułą ich dloni w rycie maronickim.

W liturgii chaldejskiej przykuwa uwagę głęboki symbolizm zaręczyn. Błogosławiono kielich z winem, z pierścionkiem i krzyżem, a następnie wkładano pierścionek do kielicha i dolewano parę kropel wody, w której rozpuszczona była grudka ziemi nasiąkła krwią męczenników (tzw. henana). Napój podawano do spożycia naręczonym. Był to wymowny gest picia z tego samego kielicha miłości ofiarnej, wiernej aż do końca.

We wszystkich symbolach i modlitwach ślubnych najbardziej uderza ciągłe nawiązywanie do historii zbawienia, szczególnie do idei przymierza Boga ze swoim ludem.

Wydarzenia Starego i Nowego Testamentu podczas celebracji małżeńskiej odżywają na nowo, obejmują swoją mocą uświęcającą dusze i ciało oblubieńców, włączając ich miłość w Boży plan zbawienia.

Obecnie w liturgii bizantyjskiej obrzędu zaręczyn dokonuje się w przedsionku kościoła. Są pytania o dobrowolność decyzji, kreśli

się potrójny znak krzyża nad głowami młodej pary, jest wprowadzenie do świątyni z kadzidłem i w czasie śpiewu litanii odmawia się modlitwy, nakłada pierścionki. W dniu zawarcia małżeństwa młodych przyprowadza do ołtarza kapłan, który następnie recytuje długie modlitwy z cytatami biblijnymi o przymierzu Boga z ludem. Momentem szczytowym ceremonii jest koronacja, po której następuje potrójne błogosławieństwo. Mąż i żona — król i królowa w Królestwie niebieskim, mają być świadkami Chrystusa w świecie. Lektor czyta dobrane teksty z Pisma św. Kapłan podaje zaślubionym kielich z poświęconym winem, które po trzykroć piją, by podkreślić jedność z sobą i z Chrystusem. Następnie trzymając się za ręce obchodzą z krzyżem trzy razy ołtarz na znak zawarcia małżeństwa w Chrystusie. Żegnając ich, celebrans mówi: „Uwielbieni przez Chrystusa idźcie teraz w świat, zachowując przykazania Boże i przepisy prawa”.

4

Na Zachodzie, podobnie jak na Wschodzie, obrzędy ślubne pojawiały się stopniowo. Pod koniec IV w. papież Syrycusz w liście do biskupa Taragony wspomina wyraźnie o błogosławieniu narzeczonej zaznaczając, że „jakiekolwiek naruszenie tego błogosławieństwa uchodzi w oczach wiernych za pewnego rodzaju świętokradztwo”.

W Galii najstarszą formą benedykcji spotykana w V w. było błogosławieństwo łożą małżeńskiego. Z rękopisów sakramenterza przechowywanego w Bibliotece Narodowej w Paryżu wynika, że tego błogosławieństwa udzielano również wdowie przy zawieraniu drugiego związku. Była to nowość, której nie знаła liturgia rzymska.

Św. Ambrozy uczył, że małżeństwo uświęca się przez nałożenie welonu i błogosławieństwo kapłańskie. Młoda parę przyprowadzali do kapłana rodzice lub swaci. Welon okrywał ich oboje. Przez najbliższą noc młodzi mieli się powstrzymać od współżycia seksualnego dla „uszanowania błogosławieństwa”.

O błogosławieniu związku małżeńskiego pisał pięknie w jednym ze swoich poematów uczeń Ambrożego, św. Paulin z Noli. Memor, biskup Benewentu, przyprowadził swojego syna Juliana, późniejszego biskupa Eklany wraz z córką Emila, biskupa Kapui, do ołtarza, gdzie biskup Emil zbliżył ich głowy, nakrył welonem i odmówił modlitwę. W utworze swoim św. Paulin wypowiedział wiele cennych myśli na temat zaślubin i związku małżeńskiego, przybliżając nam ideały religijno-moralne chrześcijan z pierwszych wieków. Zwrażając się do młodej pary napisał między innymi:

Zgodne dusze wasze niech się połączą czystą miłością.

Chłopiec czysty należący do Chrystusa i dziewczyna — dziewczica należąca do Boga.

Chrystusie Boże, wiedź do Swego Serca parę gołąbków.

Włóż im na posłuszcne szyje lekkie jarzmo.

Służba Tobie jest łatwa, gdy się ją chętnie i z miłością przyjmuję.

Dla opornych święte brzemię czystości jest ciężkie.

Dla ludzi szlachetnych opanowywanie spraw ciała jest słodkim ciężarem.

Niech od łóża małżeńskiego daleka będzie rozpusta bezmyślnego tłumu i Junona, Kupido, Wenus — symbole rozwiązałości.

Niech młodzi łączą się umową ze cztą przyjmując świętą rękojmię kapłańską.

Niech im towarzyszy pokój, skromność, gorliwość,
bo współżycie małżeńskie jest równocześnie umiłowaniem po-
boźności, uczciwą miłością i pokojem Bożym.

Bóg własnymi ustami uściwielił to przymierze.

Ręką Boską utworzył pierwszą parę ludzką.

I aby mocniej podkreślić jedność miłości,
z jednego ciała utworzył oboje.

Autor zwraca dalej uwagę nowożeńcom na dobre obyczaje i życie chrześcijańskie, przestrzega przed zewnętrzną pompą, zabawami i ozdobami w stylu pogańskim. Panna młoda powinna unikać jedwabnych sukien, ponieważ sama łaska Boża jest złotą szatą, powinna odrzucić także ozdoby wysadzane perłami, bo sama ma być dla Pana perłą szlachetną. Podobnie pan młody musi zwracać uwagę na bogactwa, jakimi Chrystus ozdobił jego duszę, unikając wszystkiego, co prowadzi na drogę zatracenia. Dla obojga Słowo Boże powinno być srebrem, a Duch Święty złotem. Gdy w ten sposób za- wierają związek, to sam Jezus stoi przy nich jako „pronubus” i za- mienia wodę w wino. Narzeczonym towarzyszy wtedy również Maryja, która będąc Dziewicą, narodziła Boga, pozostając nietkniętą przez mężczyznę, stała się matką. Św. Paulin kończy swoje poetyckie rozważanie pięknym życzeniem:

Niech krzyż będzie dla was czcigodnym jarzmem,

śpieszcie do Chrystusa — waszego Brata.

Bądźcie jednym ciałem wiecznego Ciała.

Niech was połączy ta miłość, która Kościół łączy z Chrystusem i którą Chrystus otacza swój Kościół.

Chryste, wysłuchaj kapelanów, wysłuchaj wszystkich błagających,
przychyl się do pobożnych życzeń i świętych prośb,
napelnij nowożeńców Sobą, niech ich dom będzie Twoim mie-
szaniem ¹².

Św. Paulin nie wspomniał ani słowem o odprawianiu mszy św.

¹² PL 61, 602—608.

podczas udzielania błogosławieństwa małżonkom. Tego rodzaju świadectwo spotykamy jednak w dziele nieznanego autora, piszącego za pontyfikatu Sykstusa III (432—440). Odpowiadając na błędne doktryny o małżeństwie szerzone przez pelagian i semipelagian, anonim ów zwrócił im uwagę: „Poprawiacie zasady Kościoła. Potępiacie to, co było rozpowszechnione w świecie: kapłanów udzielających błogosławieństwa zawierającym związek małżeński, poświęcających i łączących ludzi w czasie sprawowania tajemnic Bożych”¹³.

Pierwsze formularze mszy św. ślubnej pochodzą z czasów późniejszych i znajdują się w trzech najstarszych sakramentarzach: leoniańskim, gelazjańskim, gregoriańskim (VII i VIII w.). Są to teksty zwięzłe, treściwe, nawiązujące do Pisma św. Między poszczególnymi formularzami istnieje pewna zależność, ale każdy wnosi coś nowego. Sakramenterz gelazjański np. oprócz modlitw mszałnych, występujących w sakramenterzu leoniańskim, podaje również prefację, której tam brakowało. Jest ona jakby hymnem na cześć Stwórcy — głównego autora przymierza małżeńskiego. Poza tym sakramenterz gelazjański posiada również pierwsze rubryki. Poleca, aby błogosławieństwo małżonki dokonywało się po Ojciec nasz. Przewidziane jest także błogosławieństwo po Komunii św., które wypowiada się nad obydwoema małżonkami.

Wśród czytań biblijnych najczęściej można było w tym czasie spotkać wyjątki z pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian o świętości ciała, które jest przybytkiem Ducha Świętego (1 Kor 6, 15—20), o życiu małżeńskim (1 Kor 7, 2—10), o dziewictwie, które można zachowywać także we dwoje (1 Kor 7, 32—35). Znany fragment o zaślubinach Chrystusa z Kościółem — wielkim wzorze dla mężów i żon, z Listu do Efezjan, tak często spotykany w liturgii wschodniej, na Zachodzie rzadko występował, szczególnie przed mszałem z 1570 r.

Jeżeli chodzi o perykopy ewangeliczne, najstarszy ewangeliarz pochodzenia angielskiego, z około 700 r., podaje opis cudu w Kanie Galilejskiej, który był ulubionym tekstem na Wschodzie. W późniejszych księgach spotyka się jeszcze świadectwo Jana Chrzciciela o Oblubieńcu (J 3, 37—29) lub naukę Chrystusa o nierozerwalności małżeństwa (Mt 10, 1—9). Inne czytania z Ewangelią brano tylko wyjątkowo.

Samą ceremonię zaślubin w Kościele rzymskim opisał dość dokładnie papież Mikołaj I (856—862) w liście skierowanym do Bułgarów. Najpierw odbywały się zaręczyny. Robiono je za zgodą narzeczonych oraz tych, którym oni podlegali. W obecności zaproszonych przedstawicieli obu rodzin, chłopiec nakładał dziewczynie na

¹³ PL 53, 670.

palec pierścionek na znak wierności, wręczał jej odpowiedni posag oraz spisaną umowę. Wkrótce zawierano przymierze małżeńskie. Po wyrażeniu wzajemnej zgody w domu, młodzi udawali się do kościoła, składali ofiary, otrzymywali błogosławieństwo kapłana oraz zasłaniano ich welonem ślubnym. Dla uzasadnienia tego obrzędu papież powołuje się na Pismo św., które poucza, że Bóg błogosławił pierwszej parze ludzkiej w raju mówiąc: „Rośnijcie i mnóżcie się”. Podobnie Tobiasz, zanim zaczął współżyć ze swoją żoną, modlił się wraz z nią do Pana. Po opuszczeniu świątyni młodym nakładano na głowy wienice¹⁴.

Małżeństwo zawierano w rodzinie pod „okiem Kościoła”. Dopiero po wymianie wzajemnej zgody udawano się do świątyni. Od XII w. obserwuje się dążność do łączenia obu tych uroczystości i przenoszenia ich do domu Bożego. Wymiany konsensu w niektórych regionach dokonywano jednak przed kościołem, przy tzw. bramie ślubnej, którą ozdabiano figurami Boga Ojca błogosławiącego Adama i Ewę, lub rzeźbami ewangelickich panien czekających na przyjście oblubieńca. Kapłan ubrany w szaty liturgiczne kropił cały orszak wodą świętą, zapytywał młodych czy chcą zawiązać związek, a po sprawdzeniu dokumentu o zawartej uprzednio umowie majątkowej, ojciec lub opiekun oddawał dziewczynę chłopcu. Oboje wypowiadali formę ślubowania, po czym celebrans poświęcał obrączki i nakładał je oblubieńcom. Dopiero teraz w procesji przyprowadzano młodą parę do ołtarza, gdzie kapłan celebrował Eucharystię oraz udzielał uroczystego błogosławieństwa. Przed komunią św. pan młody przyjmował od celebransa pocałunek pokoju, który następnie przekazywał swojej żonie. Po mszy św. świętcono chleb i wino, podawano je zaślubionym, co według zwyczajów germańskich miało oznaczać potwierdzenie zawartego przymierza.

Dekrety Soboru Trydenckiego i rytuały rzymskie nie narzucały jednolitej formy zawierania małżeństwa, zaakceptowały różnorodność ceremonii, w zależności od kultury i potrzeb danego kraju oraz poleciły je zachowywać. Dzięki temu konsens małżeński, stanowiący istotę sakramentu, zachował w ciągu wieków bogatą oprawę zewnętrzną.

W Polsce z chwilą przyjęcia chrześcijaństwa upowszechniły się zwyczaj zawierania związku małżeńskiego w „obliczu Kościoła”. Zmówiny i wesele jako jeden akt prawnego odbywały się w niezbyt odległych terminach, a sam rytuał zaślubin kształtował się pod wpływem liturgii zachodniej. Zgodę na małżeństwo wyrażano przed wejściem do świątyni z tym, że biskupi uwzględniali żądania szlachty i pozwalali również na zawarcie małżeństwa w domu.

Wśród ceremonii „rodzinnych”, związanych z tym sakramentem, na

¹⁴ PL 111, 878.

uwagę zasługuje błogosławienie wianków zamiast pierścionków. Pierwotnie dziewczyna ofiarowywała swemu chłopakowi wianek, a on odwzajemniał się jej podarunkiem. W XV w. rozpowszechniła się praktyka wymiany wianków jako znaku wzajemnej zgody na małżeństwo. Pierścionki pojawiły się u nas później pod wpływem prądów idących z Zachodu, szczególnie z Niemiec, i weszły także w zbiór obrzędów ślubnych. W ten sposób oprócz wianków, młodzi przekazywali sobie również i pierścionki.

W najstarszych księgach liturgicznych używanych w naszych diecezjach znajdują się modlitwy odmawiane w czasie błogosławienia nowożeńców, formularze mszy ślubnej, benedykcie przy bramie kościoła, później także występują modlitwy na poświęcenie pierścionka i łoża małżeńskiego. W rubrykach spotyka się przepisy o obowiązku przedstawienia młodej pary kapłanowi przez rodziców i diewosłębów, o wymianie pocałunków, o powstrzymaniu się od współżycia seksualnego przez jedną noc po ślubie. Wreszcie pojawiają się pytania kapłana o zgodę („Pytam ciebie bożą mocą, jestli tobie N. wedle ciebie stojącą miłą?”), występuje wiązanie stułą rąk oraz formuła ślubowania podobna w swoim brzmieniu do dzisiejszej¹⁵.

5

Zawarcie małżeństwa w kościele otaczał zawsze wieniec gestów, modlitw i symboli, ale na ceremoniach nie wszystko się kończyło. Chrzcijanie wierzyli i wierzą, że za oprawą zewnętrzną związku stoi rzeczywistość niewidzialna, działa tajemnicza moc Boża, niewidziana dla ludzkich oczu, ale równie realna i prawdziwa. Po przez te słowa i gesty, które można nazwać „znakami na głębi”, Jezus Chrystus dotyka nowożeńców swoją ręką. W każdym bowiem sakramencie On sam jest obecny, On zbawia i uświęca ludzi. Słowa i gesty mają uczestnikom liturgii przybliżyć i uzmysłowić wewnętrzną treść sakramentu, a tym samym pobudzić wiernych do owocniejszego przyjęcia Bożego daru, ale nie wyczerpują całej rzeczywistości. „Najważniejsze — powiada A. Saint-Exupéry — jest niewidzialne dla oczu.”

Obrzędy ślubne, tkwiące często swymi korzeniami w tradycjach kultury i folklorze danego narodu, ulegały w ciągu wieków zmianom i przeobrażeniom, ale istota sakramentu pozostawała zawsze ta sama. Jak w Jezusie Chrystusie jest natura Boska i ludzka, tak i liturgia — pisał Pius XII — „składa się z pierwiastków Bożych i ludzkich. To, co Boże, ustanowione przez Boskiego Zbawiciela, nie może żadną miarą być zmienione przez ludzi, natomiast to, co ludzkie, może według potrzeb czasu, okoliczności i dusz, ulegać

¹⁵ W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Lublin 1964, II, s. 134–144.

przemianom, które zatwierdza Hierarchia Kościelna wsparta pomocą Ducha Świętego”¹⁶.

Odnova liturgii, jakiej dokonano w Kościele po Soborze Watykańskim II objęła również sakrament małżeństwa. Konstytucja o liturgii poleciła zmienić dotychczasowy obrzęd tak, by „jaśniej označał laskę sakramentalną i podkreślał obowiązki małżonków”. Równocześnie wyraziła zgodę na ułożenie własnego rytuału „dostosowanego do zwyczajów miejscowych i narodowych” (KL 77). W Polsce taki rytuał, opracowany na podstawie księgi wydanej przez Kongregację Obrzędów w Rzymie w 1969 r., ukazał się w 1974 r. i od 30 marca roku następnego wszedł w życie.

Zawarcie małżeństwa według nowych przepisów liturgicznych zarówno w czasie mszy św. jak i poza nią, poprzedza liturgia Słowa. Odpowiednio dobrane teksty Pisma św., których zestaw w obecnym rytuale jest bardzo bogaty, łącznie z przemówieniem celebransa, wprowadzają zgromadzonych w atmosferę udzielanego sakramentu, ożywiają ich wiarę i angażują w czynne uczestnictwo. Czytanie i objaśnianie Słowa Bożego Starego i Nowego Testamentu ma również na celu ukazanie prawdziwego obrazu małżeństwa chrześcijańskiego, przedstawienie wielkości i świętości miłości, podkreślenie wzajemnych praw i obowiązków małżonków.

Modlitwy, czytania i błogosławieństwa zawarte w nowym rytuale przedstawiają małżeństwo jako „misterium zaślubin Chrystusa z Kościolem”, na każdym kroku podkreślając sakramentalny charakter związku, mówiąc o nim z upodobaniem: święty obrzęd, święty węzeł, święte małżeństwo, znak Bożego umiłowania, sakramentalna wspólnota, święty sakrament, który uświeca wzajemną miłość ludzką.

Wszystkie gesty i symbole występujące w tym rytuale odnaleźć można w dawnych zwyczajach i liturgiach, ale obecnie otrzymały one głębszą podbudowę biblijną i patrystyczną, uwzględniając cały postęp chrystologiczno-eklezjologiczny, jaki dokonał się w teologii po ostatnim soborze. Małżeństwo z uroczystością domowej i rodzinnej stało się wydarzeniem ważnym w życiu Kościoła, a celebracja tego sakramentu ukazuje doniosłą rolę związku dwojga ludzi we wzroście Mistycznego Ciała Chrystusa.

Sama ceremonia ślubna dokonuje się przy ołtarzu i rozpoczyna ją dialog kapłana z narzecznymi. W imieniu Kościoła celebrans zapytuje nupturientów, czy chcą dobrowolnie wejść w związek małżeński, żyć w nim do końca życia, oraz czy są gotowi przyjąć od Boga i po katolicku wychować potomstwo. Do ważnego zawarcia małżeństwa wymagana jest wzajemna zgoda oraz pełna wolność stron wykluczająca wszelki przymus fizyczny i moralny.

¹⁶ Pius XII, *Mediator Dei*, Kielce 1947, s. 38.

Po wspólnym oświadczeniu „chcemy” następuje śpiew hymnu: „O Stworzycielu Duchu przyjdź”, który jest modlitwą błagalną w intencji młodej pary o uścielenie związku oraz łaskę wytrwania w prawdziwej miłości. Św. Paweł zapewnia, że ci chrześcijanie, którzy pozwolą kierować się Duchowi Świętemu zakosztują w życiu takich owoców Jego obecności jak: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, opanowanie (Gal 5, 22–23). Są to dary niezbędne dla budowania szczęśliwego związku.

Jednym z najważniejszych momentów ceremonii ślubnej jest przysięga małżeńska. Mężczyzna i kobieta zwróceni do siebie twarzami, powtarzają kolejno słowa: „Ja N. biorę sobie Ciebie, N., za żonę (małżonka) i ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że Cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszechmogący, w Trójcy Jedyny i wszyscy święci”.

Są to największe słowa, jakie można na ziemi powiedzieć drugiemu człowiekowi. Młodzi wypowiadają je z przejęciem, często drżącym głosem, wiedząc, że w tej chwili dokonuje się święte przymierze małżeńskie. Dwie osoby, dwa odrębne, czasami przeciwstawne sobie charaktery, ściśle i głęboko zespalażą się ze sobą. Powstaje taka wspólnota życia, która jest obrazem miłości i jedności, istniejących w konie Trójcy św. między Ojcem, Synem i Duchem św., wzywanych na świadków w czasie ślubowania oraz jedności Chrystusa i Kościoła.

Tę jedność symbolizuje na zewnątrz uścisk prawych dłoni, które kapłan okrywa końcem stuły oraz wzajemne wkładanie sobie na palec pierścionków. Od tej chwili małżonkowie muszą mieć przez całe życie takie nastawienie woli, jakie ma para taterników na wspinaczce wysokogórskiej. Z urwistej ściany w pojedynkę odwrota nie ma. Odejście jednego skończyłoby się tragedią obydwojga. Jedynym ich ratunkiem jest wzajemna pomoc, asekuracja, zgodne współdziałanie, pokonywanie trudności i uparte dążenie do szczytu mimo przeciwności losu.

W miłości chrześcijańskiej małżonków również odwrotu nie ma. We wspólnej wspinaczce przeżywają oni dni jasne i ciemne, chwile radości i załamania, ale mimo wszystko chcą wiernie trwać obok siebie, nie uchylając się od najcięższego wysiłku, a mocą miłości przemieniają go w siłę twórczą. Potrafią sobie przebaczać, uznać swoją winę i ją naprawić.

Żaden inny sakrament nie wchodzi tak głęboko w życie dwojga ludzi, jak właśnie sakrament małżeństwa, który nie usuwając struktur naturalnych i psychofizycznych, wynikających z różnicy płci, przenika je aż „do samego dna”, przepromienia łaską cielesność i seksualność małżonków do tego stopnia, że nic tu nie pozostaje świeckiego ani „nieczystego”, jeżeli szanuje się w tej dziedzinie

stwórczą myśl Boga. Podobnie jak kropla wody złączona z winem na skutek słów konsekracji zostaje przemieniona w krew Chrystusa, tak również naturalny związek małżeński, dzięki sakramentowi staje się nową rzeczywistością. Sakrament bowiem nie jest jakąś zewnętrzną dekoracją związku ani prezentem ślubnym ze strony Kościoła, lecz łączy się z samą umową dwojga ludzi wewnętrznie i tak ściśle, że nie może być pomiędzy wierzącymi prawdziwego małżeństwa, które tym samym nie byłoby sakramentem. Już Leon XIII w encyklice *Arcanum Divinae Sapientiae* przestrzegał, że „nie ma nic bardziej sprzecznego z prawdą, jak twierdzić, że sakrament to tylko jakiś ozdobny dodatek albo przymiot zewnętrznny, który wolą ludzką może być od umowy małżeńskiej oddzielony i odłączony”.

Do godności sakramentalnej podniesiona została obopólna zgoda nowożeńców. Stąd małżeństwo jest jedynym sakramentem, którego nie spełnia kapłan. W normalnych warunkach jest on obecny przy zawieraniu związku, w imieniu społeczności Kościoła czuwa nad dokonywającą się „tajemnicą”, ale stoi jak gdyby z zewnątrz. Właściwy sakrament spełniają sami nowożeńcy mocą kapłaństwa otrzymanego na chrzcie św. Celebrans tylko powagą Kościoła małżeństwo „potwierdza i błogosławi”.

Sakramentalne „tak” porównuje się często z profesją zakonną i z „fiat” Matki Bożej. Poświęca ono poślubionych Bogu, oddaje ich na świętą służbę w rodzinie, którą zakładają i w Mistycznym Ciele, które mają „rozbudowywać” wydając na świat potomstwo. „Osobny sakrament umacnia, jakby konsekruje, małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu” (**KDK 48**).

Zycie zgodne z treścią przysięgi małżeńskiej możliwe jest dopiero wtedy, gdy zaślubieni zdolni są do poświęcenia i ofiary. Może żaden sakrament do pełni swej realizacji nie wymaga od człowieka tyle wysiłku, co właśnie małżeństwo. Najwznoślejszym wzorem miłości małżeńskiej jest przecież według św. Pawła miłość Chrystusa do Kościoła posunięta do złożenia całkowitego daru z siebie. Chrystus umiłował Kościół aż do Krzyża, a Kościół umiłował swego Pana aż do męczeństwa. Tę samą tajemnicę miłości wiernej i wielokodusznej mają realizować w swoim życiu małżonkowie.

Wszystkie sakramenty święte są ściśle złączone ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, ale w małżeństwie ta więź jest szczególnie uderzająca przez to, że małżonkowie oddają się całkowicie sobie w miłości na wzór „wydania się” Chrystusa i Kościoła. Nic dziwnego, że odnowiony rytuał sakramentu małżeństwa usilnie zaleca zawieranie ślubu w czasie mszy św. Ofiarowanie się wzajemne chrześcijan w sakramencie małżeństwa wiąże się przecież ściśle ze śmiercią Chrystusa na Krzyżu, a równocześnie z Ofiary Eucha-

rystycznej, uobecniającej na ołtarzu tę Miłość, mają małżonkowie jak ze źródła czerpać siłę i wzór do swojej ofiary, którą „kropla po kropli” składać będą przez wszystkie dni wspólnego życia.

Trzy nowe formularze mszy św. ślubnej, które nowożeńcy mogą sobie dobierać łącznie z zestawem tekstów czytań biblijnych i modlitwą wiernych, są bardzo piękne i bogate w treść.

Powraca w nich jak refren myśl, aby „zawierając małżeństwo przy ołtarzu, umacniali się we wzajemnej miłości..., wiernie trwali przy Panu i głosili ludziom Jego imię”.

W słowach tych został podkreślony apostolski charakter miłości małżeńskiej. Dzięki temu bowiem, że „wspólnota zaślubionych — jak się wyraża jedna z modlitw liturgicznych — jest symbolem związku Chrystusa z Kościółem”, miłość ludzka realizowana w małżeństwie staje się w społeczności wierzących i wobec świata świadectwem miłości Chrystusa i Kościoła. Najpierw doświadczają skutków tej miłości sami małżonkowie, w swojej miłości, następnie ich dzieci, które w miłości ojca i matki odczuwają po raz pierwszy „ciepło” miłości Chrystusa do Kościoła, a wreszcie inni ludzie — wierzący i niewierzący — którzy nawiązując jakikolwiek kontakt z ich wspólnotą rodzinną, zetkną się z miłością chrześcijańską będącą obrazem i aktualizacją miłości Chrystusa do swojego Kościoła i Kościoła do Chrystusa.

Czesław Drążek SJ

ŻYCIE RELIGIJNE RODZINY

RODZINA PODSTAWOWĄ WSPÓŁNOTĄ RELIGIJNĄ

„Pozdrawia was serdecznie w Panu Akwila i Priscylla razem ze zbierającym się w ich domu Kościołem” — czytamy w Liście św. Pawła do Koryntian (1 Kor 16, 19). Zdanie to pokazuje nam narodziny lokalnych wspólnot chrześcijańskich, lokalnych kościołów. „Rodzinna i prywatna gościnność była więc pierwszym gniazdem, w którym powstały pierwsze poszczególne kościoły” — stwierdza Paweł VI w jednym ze swoich przemówień (11 VIII 1976). Ale wyrażenie „kościół domowy” ma nie tylko historyczne znaczenie, odnosi się ono do każdej rodziny należącej do Kościoła. „Z małżeństwa chrześcijańskiego bowiem wywodzi się rodzina, a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bozymi, aby lud Boży trwał na wieki. W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie...” — czytamy w soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 11). Rodzina chrześcijańska jest więc Kościołem, „przedstawia i tworzy Kościół w miniaturze, element budowy jednego i powszechnego Kościoła, który jako całość jest Mistycznym Ciałem Chrystusa” — przypomina znowu Paweł VI w cytowanym wyżej przemówieniu.

Cóż to jednak znaczy w praktyce? Przeczytajmy uważnie jeszcze jeden fragment soborowego dokumentu:

„Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, aby stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła, jeżeli cała rodzina włączy się w kult liturgiczny, jeżeli wreszcie rodzina świadczyć będzie czynne miłosierdzie i popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służące wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie” (DA 11).

Rodzina chrześcijańska nie tylko więc składa się z chrześcijan i należy do Kościoła, ale jest Kościołem, religijną wspólnotą. Zna-

czy to, że jest wspólnotą apostolską, misyjną. Jej członkowie są w szczególny sposób wzajemnie odpowiedzialni za swój rozwój i zbawienie, a także rodzina jako całość ma pewną misję w stosunku do innych rodzin czy osób, jest także do innych posłana. Oczywiście odpowiedzialność rodziców za małe dzieci jest większa niż dzieci za rodziców, niemniej ta ostatnia także istnieje, podobnie odpowiedzialność za rodzeństwo, dziadków i krewnych. Podobnie jest w całym Kościele, i tu istnieje w sferze duchowej jakiś system „naczyń połączonych”, choć „przepływy łaski” nie dadzą się obserwować ani też nie tylko od nas zależą — Bóg jest ich autorem. Zresztą także i na płaszczyźnie psychologicznej dziecko jest zarazem wychowaniem i wychowawcą.

Posłuchajmy zwierzenia jednej z matek:

„O ile wychowywałam dzieci, to na tyle samo byłam przez nie wychowywana i to również pod względem religijnym. Wiarę przekazywaliśmy sobie wzajemnie razem z miłością. One pytaly, a ja bardzo często wtedy dopiero musiałam pewne zagadnienia przemyśleć, czy nawet o nie pytać lub czytać na te tematy, ale o ile szukałam wyjaśnień, to nie pod kątem przekazywania ich dzieciom, ale najpierw zdobycia wiedzy dla siebie. Nigdy nie potrafiłabym powiedzieć, jak trzeba dzieci wychowywać, ani nawet jak należy im przekazywać wiarę w Boga; trzeba je po prostu kochać i chcieć dla nich najwyższych wartości, a do poznania tych dochodzi się razem z nimi”.

Jeśli tym w istocie rzeczy jest rodzina chrześcijańska, to brak wspólnego życia religijnego jest czymś zgoła nienaturalnym, nie do pogodzenia z jej istotą. Ale wydaje się, że nie zawsze mamy tego świadomość. Dość często zarażeni jesteśmy indywidualizmem, który ma także swoje odbicie w życiu religijnym. Nasze rozmowy stają się powierzchowne, nie umiemy się zwierzać, nie umiemy się wspólnie modlić. Czasem uważamy nasze życie religijne za coś tak bardzo osobistego, intymnego, że już nie potrafimy rozmawiać o nim nawet z najbliższymi osobami.

Oficjalnie, są sprawy między Bogiem a człowiekiem, o których się nie mówi, które może muszą nawet pozostać tajemnicą. Ale przecież nie rozwijamy się i nie zdażamy do Boga pojedynczo. Nasz rozwój i nasze zbawienie bardzo zależą od innych, zwłaszcza od naszych bliskich. W szczególności rodzina jest społecznością, w której jeden dla drugiego jest ważny jako osoba, a nie ze względu na swoje stanowisko czy rolę społeczną. Poślubia się człowieka, a nie etat czy tytuł. Kocha się dziecko, małego człowieka, a nie przyszłego inżyniera, lekarza czy profesora. Zatem w rodzinie słabnięcie osobowych, duchowych, religijnych więzów jest najbardziej bolesne i najbardziej groźne dla jej spoistości, jak i wypełniania jej zadań.

Często przyczyną małżeńskich kryzysów jest swoista „samotność we dwoje”, powierzchowność kontaktów, nieumiejętność rozwiązywania nieuniknionych konfliktów. Te słabości biorą się właśnie z braku głębszej duchowej wspólnoty, ta zaś wytwarza się najpierw przez wspólną modlitwę, rozmowę o najważniejszych sprawach, lekturę... A także przez wspólną pracę dla innych.

Cóż dzisiejsza rodzina ma do zaofiarowania młodym ludziom? Nie wygra konkurencji z instytucjami trudniącymi się dostarczaniem im rozrywek. Może im dać jednak to, czego im potrzeba najbardziej, choć nie zawsze o tym wiedzą: niezawodną, głęboką przyjaźń, będącą wyrazem miłości. Zarówno teologia, jak i psychologia prowadzą do tego samego: potrzeby głębszego duchowego życia rodziny, a nie tylko jej członków. Kto wie, czy nie jest to pierwsza potrzeba współczesnych rodzin.

JAK KSZTAŁTOWAĆ DUCHA WSPÓLNOTY RELIGIJNEJ

Wróćmy jeszcze na chwilę do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wyobraźmy sobie zbierającą się w czymś domu lokalną wspólnotę chrześcijan. Jak takie zebranie wyglądało? Możemy się tu posłużyć opisem zawartym w pochodzącej z II wieku pierwszej *Apologii* św. Justyna:

„...Tedy czyta się *Pamiętniki apostolskie* albo *Pisma prorockie*, póki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy, przełożony daje żywym słowem upomnienie i zachętą do naśladowania tych nauk znakomitych. Następnie wszyscy z miejsc powstajemy i modlimy się. Potem, jak się już powiedziało, gdy modlitwa się skończy, przynoszą chleb oraz wino i wodę, a przełożony zanosi modlitwy tudzież dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś z radością odpowiada: Amen. Wreszcie następuje rozdawanie i rozdzielanie wszystkiego tego, co się stało Eucharystią, nieobecnym zaś rozsyła się ją przez diakonów. Ci, którym się dobrze powodzi i którzy dobrą mają wolę, dają, co chcą, a wszystko, co się zbierze, składa się na ręce przełożonego. On zaś roztarza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi albo z innej przyczyny cierpiącymi niedostatek, nad więźniami, obcymi gośćmi, jednym słowem spiesz y z pomocą wszystkim, co są w potrzebie”.

W tym prostym, tchnącym świeżością i autentyzmem opisie uderzają najpierw dwie rzeczy: radosny i wspólnotowy charakter tego eucharystycznego zgromadzenia oraz troska o wszystkich członków wspólnoty, najściśniej złączona z przeżywaniem związku z Bogiem. Także pewna spontaniczność i elastyczność tej liturgii: czyta się „póki czas pozwala”, a przełożony zanosi modlitwy i dziękczynienia, „ile tylko może”. Widzimy w jej ramach poznawanie nauki

Bożej, refleksję nad własnym życiem, wspólną modlitwą i uczynki miłosierne.

Teraz przenieśmy się do Polski współczesnej i posłuchajmy zwi- rzenia jednej z rodzin:

„...U nas główna i stała wspólna rozmowa na tematy religijne toczy się jako kontynuacja modlitwy wieczornej. Trudno nam nawet stwierdzić, gdzie jest granica dzieląca modlitwę od naszej rozmowy. Rozpoczynamy ją przeważnie odczytaniem wybranych przez jedno z nas myśli, zdań z Pisma św. lub książki religijnej; — jest to zaczyn naszej dyskusji na ten temat. Dyskusji, która dotyczy zrozumienia oraz odczytania tych myśli. A dalej nawiązuje do życia codziennego, do porównania w świetle czytanego wersetu naszych reakcji codziennych i reakcji innych otaczających nas ludzi. Potem łączy się to z podsumowaniem dzisiejszego dnia (ocena naszych po- stępowań, czynów) i planowaniem jutra.

Czy te wieczorne pół godziny wystarczy? Nie zawsze. Często trze- ba sięgać do literatury, bo coś np. w tej naszej rozmowie nie wy- szło. Korzystamy też z prasy religijnej, w tym przede wszystkim z *Tygodnika Powszechnego*. Niektóre artykuły tam zawarte dają też podstawę do naszych wieczornych dyskusji.

Wykorzystujemy również do wymiany poglądów między nami — niedzielne kazania. Zawsze odnajdujemy w nich coś, co prowokuje do rozmów, do wyrażania swoich odczuć”.

Czy nie widać podobieństwa do opisu św. Justyna? Oczywiście jest istotna różnica: owo wieczorne zgromadzenie domowego, ro- dzinnego Kościoła nie jest Mszą św. Ale zawiera poznawanie nauki Bożej, refleksję nad własnym życiem, wspólną modlitwą i — jak się wydaje — także planowanie uczynków miłosierdzia. Co do tych ostatnich warto przytoczyć jeszcze inną opinię:

„Nawet w najbardziej zapracowanych rodzinach powinno się zna- leźć czas na opiekę wszechstronną (także religijną) nad jedną sa- motną, chorą lub starą osobą, w której braliby udział wszyscy bez wyjątku członkowie rodziny, z małymi dziećmi włącznie. Nie uchy- lać się od udziału w społecznych akcjach świeckich, jak np. w szkol- nych komitetach rodzicielskich, szerząc tam apostolstwo przykładu i ducha miłości chrześcijańskiej”.

Troska o najścisłsze powiązanie wiary z życiem cechuje wypo- wiedź innego zespołu synodalnego rodzin:

„Należy starać się głównie przez przykład pokazywać dzieciom i młodzieży, że wiara to nie dodatek do życia, ale to czynnik wprowadzający ład i celowość w całe działanie człowieka — poczynając od zabawy, odpoczynku i pracy — a kończąc na uczestnictwie w sa- kramentach.

Należy uczyć praktycznego stosowania przykazania miłości Boga

i bliźniego, np.: można dziecku zwrócić uwagę, by samo pożyczycło drugiemu swoją zabawkę, gdy zauważy, że tamto ma ochotę nią się pobawić; spowodować, by pierwsze podeszło do drugiego, choć tamto wywołało kłótnię; włączać w obowiązki domowe, aby wyręczyć rodziców. Uczulenie dziecka na te sprawy już w wieku przedszkolnym ułatwi później wychowanie go do otwarcia się na drugiego człowieka, do poczucia odpowiedzialności za innych ludzi, do gotowości przebaczenia i przyjścia z pomocą innym, co jest tak istotne w życiu prawdziwie religijnym. Nie będzie wtedy takich paradoksów, jak bardzo powszechnie wśród młodzieży — i nie tylko młodzież — opinie, że świętość to nie dla normalnych ludzi. Trzeba ich uczyć, że sprawy Boże to właśnie dobroć i rzetelność w rodzinie, w pracy, w życiu codziennym, a modlitwa i sakramenty to bardzo istotny środek do celu, jakim jest zjednoczenie swego życia z Wolą Bożą".

Czas jednak wyjaśnić, skąd te wypowiedzi się wzięły. Otóż w 1975 r. kierownictwo Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej zwróciło się do Synodalnych Zespołów Studijnych z prośbą o zebranie doświadczeń i przemyśleń dotyczących przekazywania i rozwoju wiary w rodzinie. Zespoły te, liczne (kilkaset), składające się w ogromnej większości ze świeckich, nadesyły ponad sto odpowiedzi, niekiedy bardzo wnikliwych i obszernych. Cytowane teksty z nich właśnie pochodzą. Jest to ważne dlatego, że wypowiedzi zespołów w znacznej mierze opierają się na doświadczeniu, na istniejącej praktyce — nie są to tylko marzenia duszpasterzy. A jeżeli nawet wyrażają niekiedy jedynie tęsknotę, to jest to tęsknota zdrowa, bo dążąca do tego, aby rodzina była bardziej Kościolem, a Kościół bardziej rodziną.

ISTOTA ŻYCIA RELIGIJNEGO RODZINY

W życiu domowego Kościoła wyróżnić można trzy najistotniejsze składniki: przekazywanie nauki Bożej, życie modlitwy (włącznie z uczestniczeniem w liturgii i przystępowaniem do sakramentów św.) oraz czynienie dobra. Spróbujmy kolejno zastanowić się nad nimi.

PRZEKAZYWANIE WIARY

Przekazywanie Słowa Bożego pojmuje się najczęściej jako uczenie dzieci prawd wiary, katechizmu; sporo rodzin uważa zresztą, że ich rola jest tu czysto pomocnicza, mają dopilnować, żeby dziecko chodziło na katechizację i uczyło się, a potem sprawdzić czy umie — tak, jak z innymi lekcjami. Jeden z zespołów tak o tym pisze:

„Szukanie własnej wygody i zostawianie spraw wychowania in-

nym może bardzo ujemnie odbić się nie tylko na rodzinie, ale na całym przyszłym społeczeństwie. A jednak rodzice poddają się pokusie przerzucania niemal całego wychowania na żłobek, przedszkole, potem szkołę, świetlicę, w lecie kolonie... Nie wykorzystuje się wszystkich istniejących możliwości tworzenia dzieciom własnego, silnego środowiska w domu, w kręgu domowych przyjaciół, we wspólnocie opartej na wartościach, które cenimy. Także wychowanie religijne przerzuca się na duszpasterzy tak, jakby mogli temu zadaniu podołać bez współpracy rodziców. Tymczasem, zwłaszcza gdy chodzi o młodsze dzieci, proporcje powinny być odwrotne: to duszpasterze powinni tylko pomagać rodzicom, a nie bezskutecznie upominać się o minimum współdziałania.

Nieraz fałszywie i niekonsekwentnie pojmujemy troskę o dobro dzieci. Pojawia się np. przesadna obawa o zdrowie fizyczne, która usprawiedliwia wcale nie służące zdrowiu wygodnictwo i lekceważenie obowiązków domowych i religijnych. Jednocześnie nie wkłada się dość wysiłku i wyrzeczeń w rozsądną i zdrową organizację dnia dziecka, w którym nieraz brak czasu i na sen i na kontakt z rodzicami i na modlitwę".

Tymczasem rodzice są pierwszymi katechetami swoich dzieci i ich pierwszoplanowa rola utrzymuje się długo. Tylko ta domowa katecheza nie musi naśladować kościelnej. Dla świeckich apostolstwo jest w pierwszym rzędzie dzieleniem się doświadczeniem życia chrześcijańskiego, a podstawowym jego narzędziem — rozmowa. Stąd pierwszym obowiązkiem rodziców wobec dzieci jest rozmowa z nimi o sprawach wiary, przynajmniej odpowiadanie na ich pytania.

Ale tu pojawia się trudność. Często rodzice skarżą się, że nie umieją na te pytania odpowiadać, że im brakuje wiedzy. Istotnie, nie zawsze jest łatwo odpowiadać na pytania dzieci, nie zawsze ma się gotową odpowiedź. Niemniej trzeba jej szukać, zastanawiać się, czasem zatrzymać do katechizmu czy odpowiedniej książki. To doskonała okazja do sprawdzenia nie tylko stanu swoich wiedomości, ale i stanu swojej wiary: próbując sobie odpowiedzieć na różne pytania, uświadamiamy sobie jednocześnie, jaką przeszła ona ewolucję. Czy prawdy wiary są dla nas rzeczywistością naprawdę przyswojoną i przeżywaną, czy tylko zapamiętanymi (lub nie) z dzieciństwa formułami pozbawionymi głębszej treści.

Ten egzamin wiary dokonuje się najczęściej wskutek zmiany programów katechizacji. Odeszliśmy od formy katechizmów złożonych z pytań i odpowiedzi, używamy dziś innego języka, nowe podręczniki wymagają bardziej zrozumienia niż zapamiętania definicji. Pod pewnym wzgledem są trudniejsze, wymagają większego wysiłku umysłowego i chyba stawiają wyższe wymagania moralne. To wszy-

stko sprawia trudność dzieciom, rodzicom, a także katechetom. Trudność ta wymaga ściślejszej współpracy pomiędzy nimi: w pierwszym rzędzie powinny być wspólnie omówione programy katechez na dany okres, a potem trzeba sobie sygnalizować nawzajem powiązające się problemy i trzeba się trochę dokształcać. Ważną rolę mają tu odegrać zespoły synodalne pomagające rodzicom i katechetom w organizowaniu tego dokształcania, choćby przez częstą wymianę doświadczeń.

Kościelna katecheza, choć bardzo ważna, cierpi jednak najczęściej na dotkliwe ograniczenia. KATECHETA spotyka dziecko raz lub dwa razy w tygodniu i zawsze w dużej grupie. Zatem nie jest w stanie dobrze go poznać. Tymczasem — jak powiada Chesterton — żeby Johna nauczyć matematyki, trzeba dobrze znać... Johna. KATECHECI niewątpliwie lepiej od rodziców znają teologię, ale znacznie gorzej dzieci. Stąd rodzice są niezastąpieni.

Jeśli jednak rodzice nierzadko nie umieją odpowiadać na pytania dzieci, nie umieją z nimi rozmawiać, wynika to nie tylko z braku wiedzy, ale często przede wszystkim z tego, że między sobą nigdy o sprawach wiary nie rozmawiają — jakoś się przyzwyczaili, że są to ich prywatne, intymne sprawy, albo po prostu to ich nie interesuje. Wtedy oczywiście bywają zaskoczeni i zmieszani, gdy pada pytanie, a nie można się od odpowiedzi uchylić bez utraty autorytetu.

Światopogląd dziecka zaczyna się kształtować bardzo wcześnie. Prosta obserwacja postępowania rodziców wskazuje mu, co jest ważne, a co nie — ustawia hierarchię wartości, która jest przecież częścią poglądu na świat i na sens życia. Zatem zarówno słowa rodziców, ich przekaz nauki Bożej, jak i ich zachowanie się formują światopogląd dzieci. Stąd potrzebna jest rodzicom wyraźna świadomość chrześcijańskiej hierarchii wartości i określenie celu wychowania. Jeden z zespołów synodalnych tak to ujmuje:

„Co naprawdę chcemy osiągnąć przez nasze domowe wysiłki i przez posyłanie dzieci na naukę religii? Na kogo wychowujemy nasze dzieci? Oto nasze próby odpowiedzi, które mogą posłużyć jako materiał do dalszych przemyśleń:

Chcemy tak wychowywać, aby nasze dzieci dorastając mogły i chciały samodzielnie, dobrowolnie wybrać (a raczej stale wybierać) światopogląd chrześcijański, chrześcijański styl życia — czy po prostu: przymierze z Bogiem, zaufanie Bogu i Jego przykazaniom, bliskość Pana Jezusa, pójście Jego drogą. To znaczy, że w rodzinie dzieci mają się uczyć wyboru wartości, prawidłowego uszeregowania wartości, aby widziały w trudnych chwilach, co jest najważniejsze w życiu, aby poznali sens życia. Celem naszego wychowania jest, aby każde dziecko miało własną twarz, było sobą, ce-

niło sobie własne sumienie i jego wskazania. Lecz nie mają to być wskazania byle jakie: sumienie powinno być ukształtowane przez Ewangelie...

Przekazywanie wiary to wyrobienie przekonania o ważności Ewangelii i o jej prawdzie, to wprowadzenie w życie Kościoła w przyjaźni z Bogiem. W poczuciu Jego obecności w świecie, w przyrodzie, w życiu ludzkim. To ma być tak mocne, że życie tym nie zachwieje. Historii można nauczyć każdego, wiarę natomiast trzeba przekazać tak, jak to czynił Chrystus sam i Jego apostołowie. Gdy chodzi o przekazanie wiary, a nie tylko wiadomości o wierze, nikt nie może zastąpić rodziców w ich wychowawczej roli".

ŻYCIE MODLITWY

Przekaz wiary w rodzinie nie ma się więc dokonywać na sposób szkolny, ale raczej w atmosferze modlitwy. Najlepsze jest tu połączenie wspólnej modlitwy, lektury i rozmowy.

„Najważniejszą sprawą w zachowaniu, rozwijaniu i pogłębianiu wiary w rodzinie jest wspólna, codzienna modlitwa, czytanie Pisma św. i rozmowa na tematy religijne. Widok codziennej, pokornej i żarliwej modlitwy matki i ojca, tych, którzy chociaż cały dzień rozkazują, rządzą, ale potrafią z kolei jak dzieci uklęknąć przed Bogiem, czyniąc rachunek sumienia ze swoich grzechów, korząc się i przepraszaając — jest najcenniejszym dziedzictwem, jakie może przekazać, zwłaszcza ojciec rodziny, swoim dzieciom, a w szczególności swoim synom”.

Nie należy sądzić, że małe dzieci nie mogą brać udziału w takiej wspólnej modlitwie, że wystarczy odmówić z nimi „paciorek”. „Już od najmłodszych lat (3—4) można wdrażać dziecko do bezpośredniej rozmowy z Bogiem... Dzieci są bardzo chłonne i bardzo łatwo przekazać im to, że rano można poprosić Boga o to, by dzień się udał, wieczorem zastanowić się nad swoim dniem: czy było grzeczne, co zrobiło źle, co mogło zrobić dobrego, a nie zrobiło, że należy podziękować za to, co mu sprawiło radość, co się udało, przeprosić za to, co niezbyt wyszło, ofiarować Bogu cały swój dzień z jego radościami, smutkami czy nawet cierpieniem, zasugerować możliwość ofiarowania ich w jakiejś intencji...”

„Dziecko chłonne i po swojemu rozumie nawet wielkie Boże Tajemnice, a odpowiednio pouczane przeżywa może nawet głębiej niż dorosły obecność Boga, z którym rozmawia na modlitwie i składa ofiarę podczas Mszy św.”.

Oczywiście lektura, rozmowa i modlitwa muszą być do poziomu dzieci dostosowane, uwzględniać ich język i zainteresowania.

Jeden z ojców tak opisuje sobotnie spotkanie rodzinne:

„W sobotę, po wieczerzy, którą staram się urządzić jakoś odświętnie, w pokoju przy nakrytym stole, z potrawami nieco lepszymi niż codziennie, staram się naprowadzić rozmowę na jakiś religijny temat, poruszyć jakieś aktualne wydarzenia z życia Kościoła, diecezji czy parafii; staram się każdego z obecnych, również dzieci, wciągnąć w dyskusję, docenić ich wypowiedzi — choćby były infantylne i kontestatorskie — staram się naświetlić poruszane problemy w duchu współodpowiedzialności za nasz wspólny Kościół. Potem śpiewamy jakąś aktualną pieśń — np. wielkopostną czy adwentową — przy zapalonej świecy przed obrazem Najświętszej Maryi Panny lub przed krzyżem, a dalej jeszcze ze dwie nowe piosenki religijne, które nam szczególnie przypadły do gustu. Na koniec modlitwą „Ojcze nasz” wspólnie dziękujemy za doznane w ostatnich dniach łaski, i tu każdy wymienia, za co w tym tygodniu powinien dziękować”.

Można tak, można inaczej. Każda rodzina powinna wypracować własny „styl” modlitwy. Styl, a nie schemat, bo potrzeby się zmieniają, budzą się nowe zainteresowania i pytania, zmienia się wrażliwość. Zatem i modlitwa winna się zmieniać, jej sposób i treść wiązać się z radościami, smutkami i niepokojami życia. Obowiązuje tu wielka roztropność. Nie można do wspólnej modlitwy zmuszać, nie można komenderować. Trzeba stwarzać tu pole inicjatywy dla każdego, proponować także dzieciom przewodniczenie rodzinnej modlitwie. Zawsze należy pamiętać, że wszelki przymus czy nacisk w tej dziedzinie daje skutki odwrotne od zamierzonych. Zatem najważniejsze jest tu obudzenie pragnienia modlitwy, lektury czy rozmowy.

Wobec małych dzieci jest to najłatwiejsze, one same mają tu nie raz inicjatywę, to odpowiada ich potrzebom. Znacznie trudniej jest ze starszymi, zwłaszcza wtedy, gdy weszły w okres gwałtownej potrzeby samodzielności. Nieraz trzeba bardzo długo czekać na okazję, na pomyślny moment, odruch zainteresowania. A czasem można się nie doczekać.

Z drugiej strony modlitwa wspólna nie może zastąpić osobistej. Zatem tam, gdzie się ją praktykuje codziennie, powinna być na tyle krótka, żeby zostawiła czas na osobistą, żeby do niej przygotowywała. I żeby prowadziła do życia. Stąd jakaś forma rachunku sumienia jest zawsze potrzebna. Niekoniecznie indywidualnego, również, a może przede wszystkim, rodzinnego tzn. odnoszącego się do życia rodziny. Na ogół nie znajdujemy takich wzorów rachunków sumienia, trzeba je dopiero wypracować. Na początek wysuwają się dwa ogólne pytania: co jest złego, a co dobrego w życiu naszej rodziny? Jakie mamy zadania wobec innych (wobec kogo) i jak je wypełniamy?

Brakuje jeszcze wypróbowanych form jakichś rekolekcyjnych narad rodzinnych, w których i mniejsze dzieci mogłyby brać udział. Byłoby to szczególnie ważne dla dzieci przygotowujących się do pierwszej spowiedzi i Komunii św. Ten bowiem okres jest bardzo ważny w życiu dziecka, od niego wiele zależy. „Jeśli chcemy utrzymać więź z naszymi dziećmi, gdy zaczynają dorastać, musimy być ich przyjaciółmi. Jeśli chcemy, by zostały przy Bogu, musimy pomóc zaprzyjaźnić się z Nim już w dzieciństwie” — pisze jeden z zespołów.

Niestety, bardzo często rodzice ograniczają się do „posyłania na religię” i co najwyżej do skontrolowania elementarnych wiadomości. Często również przygotowania do uroczystości koncentrują się na strojach, prezentach i potrawach, zaś jej przebieg raczej utrudnia przeżywanie tego, co najważniejsze: spotkania z Bogiem. Inny zespół tak to ujmuje:

„W okresie przed pierwszą Komunią św. troszczyć się przede wszystkim o duchowe przygotowanie dziecka, a potem dopiero o szatę zewnętrzną. Najlepiej byłoby, aby wszystkie dzieci były ubrane w jeden typ stroju liturgicznego. Cała rodzina wraz z rodzicami chrzestnymi powinna przystąpić do Komunii św. Przyjęcie zrobione z okazji tej uroczystości absolutnie bez alkoholu. Upominki w postaci dobrej książeczki czy różańca są miłe. Nie trzeba dawać kosztownych prezentów, lepiej te pieniądze przeznaczyć dla potrzebujących i poprosić dziecko, aby osobiście je im wręczyło”. Dodajmy, że istnieje także praktyka odwiedzenia chorych przez dzieci w dniu ich pierwszej Komunii św.

Jeśli się chce dziecku coś atrakcyjnego ofiarować, to w każdym razie nie trzeba podarunku wręczyć w tym właśnie dniu, lecz później, żeby nie odwracać jego uwagi od tego, co najważniejsze, „Odswiętny nastrój ma wprawdzie pomóc w utrwaleniu się tej chwili w pamięci — czytamy w innej wypowiedzi — ale nie powinien przesłaniać wielkiego wydarzenia wewnętrznego”. Wiemy, że nieraz trudno się pozbyć złych przyzwyczajeń, trudno nie poddawać naciskowi złych tradycji. Nawet jeśli rodzice starają się o dobre przygotowanie dziecka i o najlepszą atmosferę tego dnia, są jeszcze inni, którzy ją psują. Stąd tak ważne są spotkania rodziców przed uroczystością, w czasie których trzeba się postarać o przekonanie możliwie wszystkich, o przygotowanie rodzin dzieci do tego wielkiego wydarzenia. Podobnego przygotowania wymaga również sakrament bierzmowania. Najtrudniejszą sytuację mamy wtedy, gdy brak porozumienia i solidarności w tej sprawie u samych rodziców. Jak postępować wtedy, gdy jeden z małżonków nie wierzy lub jest religijnie obojętny, albo tylko babcia troszczy się o religijne wychowanie dziecka? Albo gdy rodzina jest rozbita, rodzice weszli w in-

ne związki? Bardzo trudno dawać tu szczegółowe rady, konkretne sytuacje mogą się bardzo różnić od siebie. Wiadomo, że zawsze trzeba dbać zarówno o prawdę, jak i o szacunek i miłość. Jeden z zespołów tak to ujmuje:

„W rodzinie rozbitej ktoś powinien ukazać dziecku błąd rodziców, za których dziecko ma obowiązek się modlić, ma ich kochać, ma szanować, a równocześnie wiedzieć, że cierplenie dziecka jest jednocześnie cierpieniem Chrystusa; kazać wierzyć, że Chrystus bardziej niż innym dzieciom okaże mu swoją miłość”.

Nie można ukrywać przed dzieckiem, że któryś z rodziców inaczej wierzy lub nie wierzy. Podobnie jak w poprzednim wypadku, ujawnienie prawdy nie powinno ani zagrozić szacunkowi i miłości dziecka do rodziców, ani prowadzić do relatywizmu i obojętności. Nie jest to łatwe, wymaga odpowiedniego przygotowania. Jeden z zespołów synodalnych tak pisze na ten temat:

„Trzeba przygotować dziecko do tej rozmowy, mówiąc np. o różnych religiach, różnych sposobach czczenia Boga, o tym, że niektórzy ludzie w Niego nie wierzą, podkreślać, że Bóg kocha równo wszystkich ludzi, wierzących i błędzących, bez różnic rasy, narodowości i wyznania. Równocześnie trzeba podkreślić, że nasza religia jest najlepszą formą czczenia Boga”.

W rodzinach skłóconych dzieci mogą odegrać dużą nieraz rolę. Z natury rzeczy dysponują większym niż zmęczeni rodzice kapitałem radości i nadziei, są naturalnym źródłem radości dla starszych, zwłaszcza dla rodziców. Im też najbardziej zależy na zgodzie i miłości w rodzinie. Nieraz mogą skuteczniej niż ktoś inny oddziałać na rodziców, zwłaszcza wtedy, gdy konflikty są raczej okazjonalne, jeszcze nie utrwaliły się i nie nabraly zawziętości. Oto znamienna dla tej sytuacji wypowiedź:

„Bardzo często w rodzinach skłoczonych przeszkodą do uzdrawienia jest fałszywy wstyd. Nikt nie chce okazać się bardziej ustępliwy i łagodniejszy. A ktoś musi zacząć. Pierwszy odważny, choćby to było dziecko, zazwyczaj pociąga za sobą innych i potrafi zmienić cały nastrój domu... Trzeba docenić rolę dzieci w uświeceniu rodziców i rodziny... Mogą one mieć i nieraz mają duży wpływ na obojętnych czy formalnie traktujących wiarę rodziców”.

Dzisiejsza rodzina jest na ogół rodziną słabą, mającą duże trudności w spełnianiu swej funkcji w zmienionych warunkach cywilizacyjnych. Pewne formy wzajemnej pomocy, zwłaszcza w wychowaniu dzieci, są koniecznością. Mają one szczególne znaczenie dla młodzieży w okresie dojrzewania, kiedy zaczynają się trudności pomiędzy dziećmi i rodzicami, kiedy młodzi potrzebują samodzielności a jednocześnie oparcia w środowisku.

CZYNIENIE DOBRA

Każda kochająca się rodzina jest znakiem, który innym wskazuje chrześcijaństwo lub przynajmniej jakieś wyższe wartości. Ale znak ten może błyszczeć fałszywie, jeżeli rodzina tylko „się” kocha a nie interesuje się innymi. Sporo mamy niestety porządkowych, dobrych rodzin dotkniętych subtelnieszymi formami egoizmu. Często jego źródłem jest niezdrowa miłość rodziców do dzieci, a zwłaszcza matek, które chcą swoim dzieciom zapewnić „wszystko”. W praktyce to „wszystko” sprowadza się do dziedzin materialnej i intelektualnej a prowadzi do egoizmu i niedołęstwa.

Kimże jednak ma się rodzina interesować, jaką i wobec kogo ma misję? Chyba najpierw wobec najbliższego otoczenia: sąsiadów, znajomych, przyjaciół. Nie od rzeczy będzie np. zastanowić się czasem, kto to jest dobry sąsiad i czy takimi jesteśmy. A może najpierw: czy znamy naszych sąsiadów, a jeśli nie, to dlaczego? Wskutek obawy, obojętności czy niechęci do narzucania się?

To oczywiście tylko przykłady. Żyje wśród nas dużo osób nieszczęśliwych, które nie potrafią całkiem samodzielnie żyć. Są to przede wszystkim samotni ludzie starzy i chorzy. Im lepiej rozwija się domowe pielęgniarnictwo, tym więcej wykrywa się przypadków wymagających stałej opieki. Ten paradoks jest logiczny: jest po prostu wielu ludzi, o których nie wiadomo, że pomocy potrzebują. Dopiero gdy pojawia się ktoś, kto jej może i chce udzielić, przypadki się ujawniają. Są nawet pieniądze na opłacenie różnych form opieki, PKPS płaci osobom, które się podejmą sprzątania, robienia zakupów czy przynoszenia obiadów. Ale chętnych stale bardzo brakuje i widać, że pieniądze sprawy nie załatwiają. Żadna instytucja nie rozwiąże tego problemu przy tym stanie braku stosunków międzyludzkich na terenie sąsiedzkiem.

Jest wiele osób, które potrzebują fachowej opieki pielęgniarskiej, więcej chyba takich, którym każdy może pomóc, a najwięcej zapewne tych, które bardziej potrzebują ludzkiej obecności niż usług. Stąd np. tak godna poparcia telewizyjna akcja „niewidzialnych” ma zaletę, która jest jednocześnie ograniczeniem: pomoc anonimowa jest dyskretna, nie na pokaz, ale jednocześnie nie likwiduje przymusowej samotności „podopiecznych”. Na ogół ogranicza się do sfery materialnej, jakby nie biorąc pod uwagę ich kulturalnych potrzeb, które można nieraz łatwo zaspokoić, ale raczej nie bez osobistego kontaktu.

Druga grupa ludzi potrzebujących pomocy to zaniedbane dzieci. Zaniedbane z różnych powodów i w różny sposób i w różnym stopniu — od przeżywających przejściowe trudności, którym trzeba dobraźnie zastąpić niezbyt mądrych czy wrażliwych rodziców, do kan-

dydatów na społeczne sieroty albo i pensjonariuszy zakładów wy-chowawczych. Mówią się dziś często o rodzinach zastępczych, bo potrzeba ich coraz więcej. Ale może najbardziej potrzeba wielkiej ilości rodzin pół- czy ćwierczastepczych, po prostu takich, gdzie dziecko sąsiadów może znaleźć życzliwy uśmiech, bulkę czy trochę słodczy, gdzie może przyjść, gdy deszcz pada, a w domu nie ma nikogo, gdzie może się schronić i wyżalić w trudnych dla siebie chwilach.

Wszystko to są rzeczy niby proste i oczywiste, ale w praktyce nie tak łatwe. Bardzo nam trudno zarówno przyjmować, jak i ofiarowywać pomoc — tak się nierzaz krępujemy, że bez pośredniczącej instytucji ani rusz. Wiemy dobrze, jakie mechanizmy działają na rzecz powiększania nieufności i skłonności do izolacji, ale nie można im ulegać, bo to — nawet pomijając podstawowe wzgłydy moralne — społeczne samobójstwo. A równocześnie zaprzeczenie istoty chrześcijaństwa, istoty Kościoła. Rodzina staje się Kościółem nie tylko przez modlitwę (nigdy tylko przez modlitwę), ale przez kształcenie zdolności do tworzenia rozrastającej się wspólnoty. Inaczej powiedziawszy chodzi o to, aby rodzina była bardziej Kościółem, a Kościół bardziej rodziną.

Stefan Wilkanowicz

C O T O J E S T R O D Z I N A C H R Z E Ś C I J A N S K A

Pytanie: Jak wyobrażacie sobie rodzinę, którą można by nazwać chrześcijańską? Czy możecie wymienić jej charakterystyczne cechy? *

Odpowiedzi:

Kiedy jakaś rodzina jest wspólnotą, w której ktoś staje się sobą w miłości, wtedy mamy do czynienia z prawdziwą rodziną. Do tego określenia można dodać wszystkie przymiotniki, jakie się tylko zechce — wśród nich także przymiotnik „chrześcijańska”. Dla mnie wystarczy, że będzie to rodzina. Osobiście uważam, że im więcej przymiotników dodajemy do jakiejś nazwy, tym większe rodzi się podejrzenie, że nie mamy jasnej idei rzeczy, która ta nazwa reprezentuje. Jeżeli w rodzinie brakuje poczucia wspólnoty albo miłości (co w rzeczywistości jest jednym i tym samym), wydaje mi się, że nie tylko nie jest ona już rodziną „dobra, chrześcijańską, mahomańska”, czy jak się ją jeszcze nazwie, ale że nie jest ona już w ogóle rodziną.

Nigdy nie postawiłem sobie tego pytania, a jeśli w ogóle je stawiałam, to nie w tych kategoriach, obawiając się tworzenia oleodruków świętej rodziny. W ogóle uważam, że rodzina musi być związana czymś więcej niż obowiązkiem współżycia.

Każdy z członków chrześcijańskiej rodziny stara się żyć osobowo a zarazem we wspólnocie z dziećmi i z innymi domownikami. Stara się żyć naprawdę po chrześcijańsku, to znaczy w granicach swoich możliwości „tłumaczyć” na codzienne działanie własne doświadczenie Jezusa Chrystusa, uwarunkowane wiekiem, poziomem intelektualnym i dojrzałością. Cechy charakterystyczne wynikają bezpośrednio z wymienionych wyżej postulatów. Pomimo zasadniczo odmiennych warunków środowiskowych znamenna pozostaje jedna cecha — duch miłości i oddanie się innym, umiejętność modlitwy samotnej i wspólnej.

Charakterystyka chrześcijańskiej rodziny winna wykluczać wszelką izolację; w rodzinie poza wzajemną miłością powinna być miłość do ludzi z zewnątrz, pomocna w rozwiązywaniu ich problemów.

* Pytanie takie postawiono na spotkaniu grupy rodzin oraz w ankiecie przeprowadzonej w jednej z mediolańskich parafii. Poniżej drukujemy fragmenty wypowiedzi opracowanych przez M. Campi i opublikowanych jako jeden z rozdziałów książki noszącej tytuł *Per una famiglia inizio di una società nouva*, Jaca Book, Milano 1972.

Chrystus nie zaproponował ani nie stworzył jakiejś „struktury” chrześcijańskiej rodziny. Tylko „duch” mieszkający w rodzinie może być chrześcijański lub nie. Rodzina jest chrześcijańska jeżeli ludzie, którzy w niej żyją i rosną są zdolni — pojedynczo i w grupie — do stworzenia nowego człowieka, a do odrzucenia człowieka starego.

Rodzina chrześcijańska jest rodziną zbudowaną na prawdziwej miłości. Jeżeli mąż i żona kochają się w Chrystusie (miłośćią przekraczającą to, co czysto ludzkie), to świadomie i odpowiedzialnie dają życie dzieciom i wychowują je nie jak swoją własność, lecz jak dzieci Boże.

Rodzinę chrześcijańską wyobrażałem sobie zawsze jako wielką otwartą bramę. Otwartą, ponieważ członkowie takiej rodziny muszą być zawsze gotowi do wyjścia na spotkanie komuś, stojącemu na zewnątrz. Otwartą nawet wtedy, gdy wszyscy członkowie rodziny są razem, aby w każdym momencie ktokolwiek mógł przekroczyć próg i być przyjęty jak nowy brat. Nawet wówczas, gdy rodzice i dzieci są z konieczności oddaleni, żyją nadal razem dzięki ideałom, które ich łączą. Żyją wzajemną miłością, oznaczającą wzajemną pomoc zarówno w tworzeniu dobrobytu materialnego jak i w poszukiwaniu dóbr duchowych.

Chrześcijańscy małżonkowie mają dodatkową gwarancję dojrzałości ich uczucia dzięki temu, że ich miłość została scementowana miłością Chrystusa. Przyjmują dzieci jako akt zaufania ze strony Boga i z wielką obowiązkowością podejmują powierzone im zadanie, by ukształtować osoby, które będą miały odwagę dawać świadectwo o Chrystusie w każdym środowisku i w każdej sytuacji życiowej. Prawdziwie chrześcijańska rodzina nie ogranicza się do działania we własnym kręgu zgodnie z prawem Bożym, ale śledzi zawsze uważnie i rozumnie przestrzega prawa Kościoła (zmieniające się w każdej epoce), starając się stosować je do rozwiązywania własnych trudności, nawet jeśli wymaga to poświęcenia, a przede wszystkim jeśli niekiedy oznacza pójście pod prąd świata.

Chrześcijańska rodzina jest praktykującą, gdyż wie o tym, że Bogu — poza modlitwą prywatną — należy się również kult zewnętrzny właśnie po to, aby dać świadectwo własnej miłości synowskiej oraz aby odczuć swoją jedność z innymi braćmi w wierze.

W prawdziwej rodzinie chrześcijańskiej każdy powinien czuć się zależny od drugiego, każdy czyn powinien mieć na celu dobro wszystkich; każda decyzja — rozważana w świetle Dobra. Wszyscy uczestniczą razem we Mszy św.

Wyobrażam sobie rodzinę zawsze otwartą dla innych, szanującą wolność swoich członków i wolność innych. Ubóstwo materialne. Miejsce modlitwy zarówno wspólnotowej jak i osobistej. Wspólne uczestnictwo w życiu społecznym. Wszystkie te właściwości muszą być realizowane we wspólnocie rodzinnej, która dzieli się wszystkim; gotowość przedsyktowania wszystkiego dla wzrastania w jedności. Punkt odniesienia dla każdego działania, a jego celem — realizacja większej jedności z Chrystusem i wszystkimi braćmi. Przekazywanie dzieciom tych wszystkich wartości przykładem własnego życia, własnych wysiłków.

Wyobrażam ją sobie jako współżycie dwojga osób, w którym urzeczywistnia się dynamiczny dar miłości (caritas) nastawionej zawsze na zrozumienie drugiego, pełnej najwyższego szacunku dla indywidualności i wolności współtwarzysza; dziecko pochodzące z takiego związku powinno znaleźć w tym środowisku odpowiednią glebę dla swojego wzrostu: aby jednak rodzina trzymała go na uwięzi! Naszym zdaniem charakterystyczną cechą rodziny chrześcijańskiej jest przede wszystkim atmosfera pogody i spokoju oraz wiara — wiara daleka od iluzji, lecz oparta na powadze zamiarów i na uporze w ich realizowaniu. Znakiem chrześcijańskiej rodziny są otwarte drzwi, umiejętność wysłuchania z zaufaniem syna zaangażowanego w studencką walkę, choćby akurat przypalała się pieczęń. I uważne zrozumienie ciszy, bez zakłócania jej. Dla każdej rodziny, dla każdego człowieka jest inny sposób, ale zawsze winien być jednakowo uczciwy i konsekwentny.

Rodzina może nazwać się rodziną chrześcijańską wówczas, gdy wszyscy lub prawie wszyscy jej członkowie są chrześcijanami, to znaczy, starają się przestrzegać moralności chrześcijańskiej szczerze i w praktyce, a nie tylko w słowach. Nie wystarczy ślub kościelny, chrzest dzieci oraz inne sakramenty.

Cechy charakterystyczne: miłość (caritas), uczciwość wobec bliźniego i wobec świata. Pomiędzy wszystkimi członkami rodziny musi być miłość, zrozumienie, gotowość pomagania sobie nawzajem, a także pewna zdolność do poświęceń.

Hlm. Ludmiła Grygiel

ROZWÓJ MIŁOŚCI W MAŁŻEŃSTWIE

W liturgii małżeństwa mamy teraz wiele czytań do wyboru. Jednym z nich jest Ewangelia: „Wy jesteście solą ziemi”. Biorąc pod uwagę fakt, że większość ludzi dorosłych zawiera związek małżeński, można by się dziwić temu wyborowi. Jeśli jednak zastanowić się nad rodziną głębiej, to widać wyraźnie, że „solą” tej malej ziemi i pierwszej ojczyzny, jaką jest rodzina, jest relacja między mężem a żoną uświęcająca się przez sakrament. Jeśli ta „sól” zwietrzeje, rodzina rozsypuje się.

Mówiąc o spójności rodziny, możemy właściwie mówić o szczęściu małżeńskim. Ważne jest dobre wychowanie dzieci, właściwe ułożenie kontaktów z teściami, organizacja życia domowego, ale solą ziemi rodzinnej jest więź między małżonkami. A więc dla samych małżonków i dla całej rodziny, pytanie: od czego zależy szczęście małżeńskie, jest pytaniem zasadniczym.

Odpowiedzieć można na nie krótko — szczęście małżeńskie zależy od miłości między małżonkami, dokładniej mówiąc od tego, jaka miłość łączy męża i żonę w dniu ślubu i jak się ona dalej rozwija.

Miłość nie jest czymś danym z zewnątrz, ale relacją między dwoma osobami i od osób tych zależną. Można ją rozumieć jako chwilowe przeżycie emocjonalne, albo coś bardziej trwałego, czyli postawę. W pierwszym wypadku, choć przeżycie to może być silne, nie powinno prowadzić do małżeństwa, bo emocje, jeśli nie są związane ze strukturą bardziej stałą, czyli postawą, nie mogą być bazą związku na całe życie. Inaczej przedstawia się sytuacja, jeżeli zaangażowanie emocjonalne, erotyczne w stosunku do wybranej osoby „nałoży się” na ukształtowaną wcześniej zdolność do miłości. Miłość jest aktywnym, pozytywnym ustosunkowaniem się do drugiego człowieka. Umiejętność ta powinna rozwinać się w okresie dzieciństwa i dorastania i jeżeli na niej oprze się wybór współmałżonka, staje się trwałą postawą i można na nim oprzeć wspólne życie.¹ Dlatego stopień dojrzałości psychicznej w momencie ślubu jest pierwszym czynnikiem szczęścia małżeńskiego.

¹ Grzywak-Kaczyńska M., *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975.

Ślub jest momentem ważnym ale nie kulminacyjnym, w rozwoju więzi między małżonkami. Rozwój miłości nie kończy się, tylko zmienia charakter, gdyż możliwość wyboru towarzysza życia od tej pory nie istnieje, jest jednak możliwość wyboru sposobu odnoszenia się do niego. Zawarcie małżeństwa jest momentem przyjęcia za drugą — wybraną — osobę odpowiedzialności na zawsze. Oczywiście już w okresie narzeczeństwa istnieje jakaś odpowiedzialność za partnera, ale moment ślubu jest podjęciem tej odpowiedzialności w sposób nieodwracalny.

Już samo rozumienie ślubu jako decyzji „na zawsze” ma znaczenie dla powodzenia małżeństwa. W moich badaniach, osoby z małżeństw udanych i nieudanych różniły się między sobą stopniem akceptacji normy nierozerwalności małżeństwa. Osoby zadowolone z małżeństwa częściej uważały, że jest to związek trwały i na całe życie, niezależnie od okoliczności. Można to wprawdzie interpretować w ten sposób, że osoby, które uważają swój związek za nieudany i pragną jego rozwiązania rzutują to pragnienie na bardziej ogólną ocenę problemu. Wydaje mi się jednak, że nie wykluczając tej możliwości, można jednak twierdzić, że słuszniejszym wyjaśnieniem tego faktu jest coś innego.

Uznanie decyzji zawarcia małżeństwa za decyzję nieodwoalną mobilizuje chęć działania na rzecz szczęścia małżeńskiego. Jeżeli w założeniu dopuszcza się możliwość rozwodu to każda kłótnia, czy konflikt może się stać ostatnim, w myśl zasady „będziemy ze sobą póki będzie nam dobrze” i „jeśli jest nam źle ze sobą, musimy się rozejść”. Przeciwnie, jeżeli ma się przekonanie, że małżeństwo jest nierozerwalne, postawa wobec konfliktów małżeńskich jest inna: „ponieważ będziemy ze sobą do śmierci, musimy się starać, żeby nam było ze sobą dobrze”. W takim wypadku szuka się rozwiązania sytuacji konfliktowej, a po kłótni pogodzenia i przebaczenia.

Od chwili zawarcia małżeństwa mamy do czynienia już nie z sumą dwóch ludzi, związanych jakimiś wspólnymi sprawami dotyczącymi tego czy innego aspektu życia, ale z nową jakością — diadą małżeńską, nie będącą tym samym, co suma dwóch osób. Od tej pory małżeństwo staje się wspólnota, w której nie ma zysków i strat osobnych, a wszystko liczy się razem.

Małżeństwo można porównać do układu partnerów przy brydżu, którzy nie mają osobnych wygranych. Gdyby partnerzy zaczeli rywalizować ze sobą, starając się zebrać jak najwięcej „lew” dla siebie — przegrają oboje. Sztuka polega na wychodzeniu taką kartą, by partner mógł zdobyć „lewę”. Wygrane liczą się razem.

Trudność w tym, że małżonkowie często traktują swój kontakt jak grę, w której wygrana jednego związana jest z przegrana drugiego. Jak pisze Roger Mucchielli, francuski znawca problemów

małżeńskich, taka myśl, choćby ukryta w podświadomości, jest już zaczątkiem choroby małżeństwa. „Egzystencja małżeńska nie powinna być podobna do gry we dwoje, gdzie jest wygrywający i przegrywający, ani nawet do gry, w której jest pewnego rodzaju równowaga wygranych i zadowoleń. Jest to raczej gra, w której mogą wygrać oboje, lub przegrać oboje, zależnie od sposobu gry i typu relacji uczuciowych między partnerami.”²

Tego wspólnego życia i grania „na wspólny rachunek” trzeba się uczyć i okres narzeczeński jest tu zaledwie pewną „przymiarką”. Prawdziwa wspólnota tworzy się właśnie od chwili jej świadomego podjęcia na zawsze, a tworzy się powoli, krok po kroku, przez całe życie.

Dlatego błędem jest życzenie nowożeńcom: „kochajcie się zawsze tak, jak dziś”, albo ich postanowienie: „my będziemy się zawsze kochać tak, jak dziś”. Przeciwnie, powinni się kochać inaczej, choć inaczej nie znaczy mniej. Stopień rozwoju miłości odpowiedni do zawarcia związku małżeńskiego, w 10 lat później będzie świadczył o infantylizmie.

Dojrzałość nie jest stanem, który można osiągnąć, jest to raczej droga, albo proces; poziom rozwoju odpowiedni dla wieku młodzieńczego nie jest wystarczający w wieku dojrzałym. Człowiek musi się zmieniać, a małżeństwo umacnia się w tej zmianie, jeżeli rozwój małżonków postępuje w tym samym kierunku. Odmienny rozwój każdego z małżonków jest główną przyczyną nieporozumień między nimi.

Ważne więc jest stwierdzenie, od czego zależy to, czy małżonkowie w rozwoju zbliżają się do siebie czy oddalają. Niektórzy przypuszczają, że zależy to od odpowiedniego doboru cech psychicznych małżonków. Potocznie wyraża się to w często podawanej jako przyczyna rozwoju „niezgodności charakterów”. Pogląd ten spotyka się także w literaturze psychologicznej i na nim opiera się próba komputerowego doboru par małżeńskich. Badania przeprowadzone przeze mnie nie potwierdzają takiego przypuszczenia. Owszem, ważne jest poznanie przed ślubem kandydata na współmałżonka dla stwierdzenia, czy osiągnął już zdolność do dojrzałej miłości i do podjęcia trwałej odpowiedzialności. Jednakże podobieństwo (lub uzupełnianie się) szczegółowych cech osobowości nie ma znaczenia dla powodzenia małżeństwa.³ Układ cech osobowości, jeżeli pozostaje w granicach normy, jest bez znaczenia, istnieje natomiast związek między zadowoleniem z małżeństwa a dojrzałością, aktywnością i zdolnością empatii obojga małżonków.

² Mucchielli R., *Psychologie de la vie conjugale*, Paris 1973, s. 76.

³ Brauna-Gałkowska M., Waleśa Cz., *Problem psychicznego podobieństwa współmałżonków i powodzenia małżeństwa*, Roczniki Filozoficzne 1974, z. 4, s. 47–69.

Osoby zadowolone i niezadowolone z małżeństwa różniły się też między sobą pod względem oczekiwania od samego związku. Małżonkowie z małżeństw udanych częściej nastawiają się na zaspokojenie raczej potrzeb partnera niż własnych, na współdziałanie i wyłączność związku. Osoby z małżeństw nieudanych rezygnują z oczekiwania związanych z partnerskim współdziałaniem z małżonkiem, częściej koncentrując się na zaspokajaniu swoich potrzeb seksualnych, lub materialnych, jak „dorobienie się” i zabezpieczenie na starość.

Ogólnie biorąc ich oczekiwania są mniejsze niż osób zadowolonych. Sądzę, że istnieje związek między tymi mniejszymi oczekiwaniemi, a niepowodzeniem. Brak wiary w celowość działania może powodować rezygnację z niego — „Ktoś, kto jest przekonany, że ma niewielkie, lub zgoła nie ma żadnych możliwości zmiany, postępuje w rzeczywistości tak, jakby tych możliwości naprawdę nie posiadał”.⁴

Fakt ten jest związany z poziomem aspiracji, czyli poziomem osiągnięć dających jednostce zadowolenie. Oczekiwania od małżeństwa można traktować jako poziom aspiracji w tym względzie. Wbrew często wyrażanym poglądom, że ktoś jest niezadowolony z małżeństwa „bo za dużo chce”, można przypuszczać, że przeciwnie — „chce za mało”. Im wyższe oczekiwania tym silniejsza motywacja do działania na ich rzecz. Osiągnięcia człowieka zależą w dużej mierze od jego systemu oczekiwania — „Wyższy poziom aspiracji często zapewnia wyższe osiągnięcia”.⁵ Osiągnięcia człowieka zależą w dużej mierze od tego, co człowiek chce osiągnąć.⁶

Odnosząc to do małżeństwa można powiedzieć, że wysoki poziom aspiracji, to znaczy uważanie związku za nierozerwalny i duże od niego oczekiwania, pobudzają do wysiłku, aby osiągnięcia uczynić bliskimi poziomu oczekiwanej.

Wymagania stawiane swojemu małżeństwu powinny więc być wysokie, ale oczekiwania nie powinny być sztywne, lecz zmieniające się zależnie od okresu rozwojowego małżeństwa. Mówiąc inaczej: całkiem naturalnym oczekiwaniem młodego męża jest posiadanie młodzietkiej żony, jednak po kilkunastu latach oczekiwanie to musi się zmienić, w przeciwnym razie trzeba będzie zmienić żonę.

Właśnie w związku z koniecznością rozwoju miłości i rozwoju oczekiwania od małżeństwa pozostaje zapewne aktywność jako cecha różnicująca małżonków zadowolonych od niezadowolonych. Ona to warunkuje przechodzenie małżeństwa na coraz wyższe etapy

⁴ Mellibruda J., *Poszukiwanie samego siebie*, Warszawa 1977, s. 69.

⁵ Kozielecki J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1976, s. 240.

⁶ Ibidem, s. 89.

rozwoju w sensie psychicznym, a nie tylko starzenie się, związane z koniecznym wpływem czasu. Niezależnie bowiem od woli przybywa nam lat i zmienia się sytuacja, ale nasze stanowisko wobec niej jest uzależnione od własnej postawy: aktywnej lub biernej.

Jest rzeczą naturalną, że w okresie narzeczeństwa i ślubu elementem dominującym w kontaktach jest chęć wspólnego przebywania, „bycie razem”. Jednak rzecz naturalna w dniu ślubu, może nią nie być w 10 lat później. I jeśli w 10 lat po ślubie jedynym celem małżonków byłoby przebywanie ze sobą, otoczeniu wydawaliby się dzieci, a im samym groziłyby nuda. W miarę upływu czasu małżeństwo powinno mieć następne, poza byciem ze sobą, wspólne cele.

Najczęściej taką wspólną wartością i wspólnym celem działania staje się dziecko. W badaniach statystycznie bardzo istotną różnicę w stopniu zadowolenia z małżeństwa stwierdziłam między osobami posiadającymi dzieci a bezdzietnymi.⁷ Nie można tego interpretować w ten sposób, że osoby niezadowolone nie chcą mieć dzieci. Jest to prawda, ale w odniesieniu do dziecka drugiego, lub następnych, natomiast pierwsze przychodzi na świat zwykle wkrótce po ślubie i jeśli go nie ma, jest to skutkiem niemożności posiadania go, lub świadomej decyzji małżonków.

Fakt ten wskazuje na znaczenie wspólnego celu działania dla szczęścia małżeńskiego. Jeżeli więc małżeństwo nie ma dziecka, powinno świadomie znaleźć inny wspólny cel, np. działalność społeczną, czy dziecko wzięte na wychowanie — nie tylko dla dobra wychowanka, ale także dla własnego dobra.

Najczęściej jednak w drugim etapie życia małżeńskiego nie brak wspólnych celów związanych z opieką nad dzieckiem, staraniem o mieszkanie i jego urządzenie itd.

Wspólne działanie łączy małżonków, jednakże na tym etapie grozi też pewne niebezpieczeństwo, mianowicie zatroskanie i przemęczenie związane z troską o urządzenie wspólnego życia — grozi to pewnym osłabieniem wzajemnej atrakcyjności. Wspólny cel, jakim jest dziecko, jest tak pracochłonny i absorbujący, że można przy nim zapomnieć, jakby o celu wcześniejszym: radości wspólnego przebywania.

Jeżeli bardzo się zajmie sprawami pracy zawodowej, domu, zarobków i kłopotów mieszkaniowych, można urządzić sobie życie tak, że wszystko robi się „na zmianę” — jedno opiekuje się dzieckiem, drugie wychodzi z domu, jedno pracuje, drugie odpoczywa itd. Można się wtedy odzwyczać od przebywania ze sobą, od znajdowania wartości w sobie nawzajem. W tym okresie, w którym

⁷ Braun-Gałkowska M., *Psychospołeczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*. Roczniki Nauk Społecznych 1976, t. IV, s. 209–236.

zwykle odczuwa się ogromny brak czasu, tego odzwyczajania się od siebie można nawet nie zauważyc, ale odbije się to boleśnie w etapie następnym — gdy dzieci zaczną odchodzić z domu.

Dlatego rodzice powinni mieć coś, co ich łączy niezależnie od dzieci. Powinni w okresie wielkiego zaabsorbowania nimi i przemęczenia pracą dla nich, nie zapominać o narzeczeńskim „chodzeniu ze sobą”, choćby czasami, i o wspólnych przyjemnościach. Powinni rozmawiać ze sobą także o innych sprawach niż dzieci i kłopoty materialne (np. sprawy społeczne, religia, praca zawodowa), gdyż w przeciwnym razie z czasem nic nie będzie ich łączyć.

Trzeba starać się zachować pewien dystans w stosunku do bieżących kłopotów i świadomie starać się opanowywać powszechną tendencję do pośpiechu. Dzieci są małe bardzo krótko, warto przeżyć wspólnie radość z ich posiadania, a nie tylko czekać aż dorosną. Trzeba też urządzać sobie, nawet z dużym wysiłkiem organizacyjnym i finansowym, choćby krótkie wakacje we dwoje dla odświeżenia radości przebywania razem, tak aby nie tylko kłopoty były sprawą łączącą małżonków. Jeżeli nie będzie się o tym pamiętało, po dorosnięciu dzieci rodzice będą się starali zbyt długo przetrzymywać je w zależności od siebie, a po ich odejściu stwierdzą, że nie mają już nic wspólnego.

Dlatego, choć dzieci są najbardziej naturalnym wspólnym celem działania, nie powinny stać się jedyną wartością łączącą małżonków. Trzeba świadomie te wspólne wartości odkrywać i wzajemnie je sobie ofiarowywać. Wtedy, następny etap miłości małżeńskiej — już po odchowaniu dzieci — może się stać najpiękniejszy. Jeżeli wartością główną nie stanie się wtedy wygoda i troska o samego siebie, jeśli nadal będzie coś, co dla obojga małżonków jest naprawdę ważne i dla czego warto, pomagając sobie wzajemnie, pracować, może to być naprawdę złoty okres miłości małżeńskiej. Znowu we dwoje — jak nowożeńcy, ale z człowiekiem, z którym się przeżyło dużo dobrych i złych dni.

Być może właśnie wtedy, już z dużym doświadczeniem i z pewnym dystansem do życia, mogą znaleźć jego cel najistotniejszy. Jeżeli będzie to zarazem cel wspólny, mogą na nowo przeżywać swoją miłość, która jest inna niż w dniu ślubu, ale głębsza i zarazem szerzej otwarta na świat.

Element wspólnie przeżytego czasu może być czynnikiem dziedziczącym, jeżeli kolejne nie rozwiązane konflikty utworzą mur bardzo już trudny do przekroczenia. Jeżeli jednak ma się wspólne wartości i pielęgnowało się przyjemność wspólnego przebywania, czas staje się elementem pogłębiającym miłość. Oczywiście, sam upływ czasu nie będzie miał tego pozytywnego znaczenia, jeżeli nie będzie się łączył z wysiłkiem na rzecz wspólnoty małżeńskiej.

Warunkiem tego, aby małżeństwo było wspólnotą, a nie spółką bardziej lub mniej licznych interesów, jest zachowanie przez cały czas małżeństwa pełnej komunikacji wzajemnej. Mówienie do siebie i informowanie siebie o różnych sprawach jeszcze nie zapewnia dobrej komunikacji, bo nie zawsze znaczenie słów wypowiadanych jest zgodne z intencją mówiącego i nie zawsze intencje są dobrze odczytywane. Zdarza się, że osoby rozmawiające ze sobą mówią do siebie jakby w obcych językach i słuchający podkłada pod odbierane informacje inną treść niż chciał ją przekazać mówiący. Komunikacja w małżeństwie nie ogranicza się zresztą do słów, czasami kontakt bezsłowny może być nawet ważniejszy i zdarza się, że ton głosu jest dla słuchacza ważniejszy niż treść wypowiadanych słów.

Roger Mucchielli⁸ uważa, że typ komunikacji jest tym, co szczególnie różni małżeństwa szczęśliwe od nieszczęśliwych. Komunikacja, prowadząca do zwiększenia wspólnoty i jedności, charakteryzuje się następującymi cechami:

1. Zwiększa wzajemne poznanie, nie ma charakteru napastliwego ani obronnego.
2. Słowa wypowiadane, a także komunikaty bezsłowne np. ton głosu, wyraz twarzy, itp. są zgodne z rzeczywistą treścią tego, co wyrażają.
3. Wymiana informacji jest częsta i przynosi zadowolenie.
4. Problemy małżeńskie są omawiane konkretnie i bez niepotrzebnych dygresji.
5. Partnerzy nie tylko mówią do siebie, ale ze sobą, to znaczy wzajemnie się słuchają i rozumieją.
6. Prócz komunikacji słownej istnieje też niewerbalna, wyrażająca się we wzajemnej pamięci, spojrzeniach, pieszczotach itd.
7. Akceptacja drugiego jako indywidualności nie musi być całkowita, mogą być rzeczy, które chciałoby się zmienić i mówi się o tym, ale nie kwestionując nigdy drugiego jako partnera. Akceptacja drugiego jako współmałżonka jest bezwarunkowa.

Sposób porozumiewania się, prowadzący do niepowodzenia, jest przeciwnieństwem takiej komunikacji. Brak w niej szczerego ujawniania swoich postaw i myśli, wypowiadane słowa zawierają aluzje i niedopowiedzenia. Brak chęci wczuwania się w słowa i intencje partnera. Jego błędy prowadzą do kwestionowania go jako współmałżonka.

Wcale nie jest konieczne, aby małżonkowie pochwalali wszystkie zachowania partnera — mogą mieć do nich stosunek krytyczny

⁸ Mucchielli R., ibidem, s. 72.

i przez życzliwe ujawnianie swojego zdania mogą wzajemnie pomagać sobie w rozwoju. Jednak nigdy nie powinno się dopuścić do zakwestionowania współmałżonka jako partnera życiowego. Jeżeli komunikacja spełnia wymienione wyżej wymagania, jest otwarta i serdeczna, pozwala na pozytywne rozwiązywanie zaistniałych konfliktów i wykorzystywanie ich dla umocnienia wspólnoty.

Największym niebezpieczeństwem jest zerwanie komunikacji, gdy małżonkowie mówią do siebie, aby się wzajemnie atakować lub bronić, a nie by się wzajemnie informować i lepiej poznawać, albo gdy w ogóle przestają się do siebie odzywać. Tak zwane „ciche dni”, które czasami małżonkowie stosują jako rodzaj represji, są wielkim błędem, bo, zgodnie z tym co mówiłam na początku, „przeigrana” jednego z małżonków nie pociąga za sobą wygranej drugiego, ale automatycznie powoduje wspólną stratę diady małżeńskiej. Troska o zachowanie nieprzerwanej, dobrej komunikacji powinna być więc szczególnie ważna dla obojga małżonków. Nawiązanie kontaktu w okresie narzeczeńskim, czy na początku małżeństwa, nie jest wystarczające. Oboje małżonkowie muszą się zmieniać i harmonia może zostać zachowana, a nawet pogłębić się, jeżeli przystosowuje się do siebie wciąż na nowo. Poznanie tego, co we własnym zachowaniu jest przykre dla drugiego, nie jest sprawą łatwą, gdyż każdy ma tendencję do oskarżania o niepowodzenie drugiego, a nie siebie. Uczucie, że jest się niezrozumianym, nie powinno powodować złości czy wymówek, ale zwiększać własny wysiłek dla sterowania prawidłowej komunikacji.

W tym celu trzeba starać się być „przezroczystym” dla partnera, ujawniać mu swoje oczekiwania i swoje problemy, a jednocześnie zdobywać się na empatię, czyli wczuwanie w jego sprawy i jego sytuację. Zdolność empatii, związana z poziomem dojrzałości psychicznej (różnicującą w badaniach małżeństwa udane od nieudanych), choćby nawet była wystarczająca do zawarcia małżeństwa, powinna się w dalszym ciągu rozwijać, by nadążyć za coraz bardziej złożonymi sytuacjami życiowymi.

Można się w niej ćwiczyć świadomie przez staranie „postawienia się w sytuacji drugiego”, przez próbę wyobrażenia sobie, co on czuje i w tym celu jak najlepsze poznawanie go. Poznanie całkowite nie jest nigdy możliwe, gdyż człowiek wciąż się zmienia. Trud empatii i radość spotkania zaczyna się wciąż na nowo i dzięki temu potrzebne w życiu urozmaicenie znaleźć można nie w szukaniu nowego partnera, ale nowych wartości w swoim towarzyszu życia i we wspólnym szukaniu wartości nadzędnych.

Jeżeli podobieństwo osobowości nie ma znaczenia dla szczęścia małżeńskiego, bo można je znaleźć w bardzo różnych układach, to zgodność postaw, czyli ustosunkowania się do wartości, może być

bardzo ważna. Niestety, młodzi ludzie często nie zdają sobie z tego sprawy i, jak wykazały badania socjologiczne⁹, tylko znikomy procent narzeczonych interesuje się poglądami religijnymi swojego partnera. Ponieważ z religijnością łączą się tak zasadnicze w małżeństwie sprawy jak jego nierozerwalność, regulacja urodzin, wykarmianie dzieci, sposób spędzania dni świątecznych itd., pogląd na nie nie jest sprawą „prywata” jednego z małżonków i brak zgody co do nich musi rzutować na szczęście małżeńskie.

Porozumienie w tych zasadniczych sprawach powinno nastąpić już przed ślubem, gdyż właśnie porozumiewanie się we wszystkich problemach niesionych przez życie jest podstawowym czynnikiem szczęścia małżeńskiego. Odnosi się to do życia seksualnego, gdzie nie dobór fizyczny, ale stopniowe wczuwanie się w potrzeby współmałżonka i wzajemne dopasowywanie prowadzi do zadowolenia. Odnosi się to również do całego pojęcia małżeńskiego, gdzie nie podobieństwo, ale oparta na miłości chęć zrozumienia drugiej strony i wspólne poszukiwanie najlepszych rozwiązań, jest podstawą szczęścia. Dawniej nierozerwalności małżeństwa strzegły przepisy prawne i rygorystyczna opinia publiczna. Dziś, kiedy uzyskanie rozwodu nie jest zbyt trudne, trwałość małżeństwa leży w rękach samych małżonków i jest decyzją podejmowaną na nowo każdego dnia. Każdego dnia na nowo trzeba rozwiązywać powstałe konflikty i odkrywać nowe wspólne wartości i perspektywy. Niektórzy ludzie sądzą, że szczęście musi przychodzić spontanicznie i bez wysiłku. Nie chcą o nie zabiegać sądząc, że trud w to włożony zniszczy zadowolenie. Tymczasem naprawdę cenne staje się dla nas to, czemu poświęciliśmy najwięcej trudu i czasu. I miłość — z największym staraniem pielęgnowana — staje się najwartościowsza. Znalezienie we wspólniku prawdziwego towarzysza życia jest czymś tak cennym, że wynagradza wszelki wysiłek. Oczywiście, żeby wysiłek ten był naprawdę owoceń, musi pochodzić od obu stron. Rzeczywiście, nie daje radości życzliwość wymuszona i pamięć wywalczona. Lepiej nie tyle domagać się dla siebie, co dawać współmałżonkowi, wspólnie czuwać, „by słówce nie zachodziło na zagniewanie”, czyli nie dopuszczać do jednego nawet dnia, który dzieli. Każdy może łączyć, jeśli nastawić się bardziej na współmałżonka niż na siebie, starając się nie tyle szukać miłości, co kochać.

Maria Braun-Gałkowska

⁹ Kupecky J., *Ideal przyszłego małżonka w oczach młodzieży*, Ruch Pedagogiczny 1974, nr 6 s. 829.

KONFLIKTY I KRYZYSY W ŻYCIU RODZINNYM

Istnieje powszechnie przekonanie, że dom rodzinny, małżeństwo stanowią dla człowieka miejsce bezpieczne, spokojne, w którym najswobodniej można „być sobą”, że najbliżsi są nieomal zobowiązani przyjmować nas zawsze takimi, jakimi jesteśmy. — To zaś rozumie się najczęściej jako uznanie za słuszne wszystkich pragnień, dążeń, wybaczenie błędów, jakie zdarzają się w postępowaniu człowieka nawet najlepszej woli. W domu pragniemy znajdować zawsze zrozumienie (to znaczy przyjęcie naszego punktu widzenia ludzi i zdań), także ostoję, a w najbliższych — ludzi żyjących nie tylko obok nas, z nami, ale także dla nas.

Jeśli rzeczywistość życia i rodziny okazuje się odmienna, gdy w domu rodzinnym wytwarzają się napięcia, żale, pretensje — czujemy się skrzywdzeni, zawiedzeni, pozbawieni czegoś oczywiście należnego i nierzadko rodzi się pokusa, że może lepiej byłoby wyjść z domu, choćby tylko na dziś i teraz porzucić tych, którzy — jak nam się wydaje — zawiedli nas, nie spełniając oczekiwania, zgłaszaając jakieś zastrzeżenia wobec nas i stawiając własne żądania.

Trudno zwalczać powszechnie wśród ludzi przeświadczenie, zwłaszcza że są w swej istocie słusze: rodzina rzeczywiście jest dla człowieka środowiskiem najbliższym, najpewniej zaspokajającym jego potrzeby, zwłaszcza takie, które przeżywamy jako pragnienie doznawania zaufania i miłości. Trzeba jednak przygotować się i na to, że istnieją powszechnie i nieuniknione trudności, które, nie przekreślając jej wartości, stawiają wymaganie dostosowania się i rozwiązywania kolejno pojawiających się konfliktów, przezwyciężania kryzysów.

Przez słowo konflikt rozumieć należy zderzenie się przeciwnych i wykluczających się nawzajem dążeń. Konflikt może być przeżyciem wewnętrznym i dotyczyć różnych dążeń tego samego człowieka, który np. pragnie w niedzielne popołudnie odwiedzić chorego brata lub przyjaciela i w tym samym czasie kibicować swojej ulubionej drużynie w ważnym meczu. Ostrzej przeżywane są konflikty

zewnętrzne międzyludzkie: gdy jeden z członków rodziny pragnie odpocząć w ciszy, a drugi właśnie chce słuchać hałaśliwej muzyki. Bywają jednak konflikty poważniejsze, angażujące całego człowieka, a konflikt dotyczyć może spraw życiowo ważnych, jak małżeństwo, praca zawodowa, powołanie osobiste.

W takiej sytuacji konfliktowej dążenia drugiego człowieka traktujemy z reguły tylko jako przeszkodę w naszym własnym dążeniu, a nie jako równoprawne dążenie człowieka, dla którego właśnie to nasze dążenie jawi się jako przeszkoda. W takiej sytuacji wywiązuje się atmosfera „walki o swoje prawa” każdego uczestnika konfliktu. Ponieważ każdy ma rację — swoją rację — a nie dostrzega racji drugiego, usiłuje „zwalczyć przeszkodę”, uważając za jedynie słuszne własne dążenie i jego przeformowanie. Chwilowy konflikt zmienia się w regularną wojnę domową ze zwycięzcami i pokonanymi. Nawet świadoma późniejsza łaskawość zwycięzcy nie jest w stanie naprawdę załagodzić poniesionej przez pokonanego klęski, która stanowi dla niego pozbawienie tego, do czego dążył. Pozorna zgoda „dla świętego spokoju” nie wygasza napięcia, które stłumione doraźnie — po wielu tak zakończonych konfliktach powoli przemienia dawną miłość czy przyjaźń w niechęć a nawet nienawiść, bo nikt nie potrafi uznać za dobre i stale znosić lekceważenia swych pragnień, dążeń czy potrzeb. Dlatego tak ważne jest uświadadlanie sobie przez człowieka, że to, co uważa tylko za czyjs opór, jest dążeniem drugiego człowieka, że chodzi tu o konflikt, w którym konieczne jest porównanie (rzetelne) tych sprzecznych dążeń, ich konfrontacja i wreszcie decyzja, które z nich jest rzeczywiście ważniejsze, z czego trzeba czy można zrezygnować, albo przynajmniej odłożyć na później. By nie zdarzyło się tak — to fakt autentyczny — że mąż dający do zakupienia samochodu tak ograniczył koszt żywienia rodziny, że jego oczekująca dziecka żona na skutek niedożywienia popadła w ciężką awitaminozę.

Ten ostatni przykład ujawnia, że rodzina — życie kilkorga ludzi we wspólnym domu (mieszkaniu), choćby dwojga na początek — ogromnie często staje się terenem takiego zderzenia się przeciwnych dążeń, potrzeb — a więc konfliktów, nie przewidywanych w marniach o wspólnym życiu, a w gruncie rzeczy nie zawsze sprzecznych z miłością łączącą tych ludzi.

Marzenie o życiu wolnym od konfliktów jest tak częste, jak zupełnie pozbawione szans spełnienia, niemal tak, jak bajkowe marzenia o gwiazdce z nieba czy „stoliczku nakryj się”.

Mnożenie się konfliktów między ludźmi w małżeństwie, rodzinie czy w jakimkolwiek innym środowisku wyzwała sytuację, która można nazwać k r y z s e m. Kryzys — to stan, który ujawnia, że dotychczasowe zasady współpracy czy współpracy są niedostateczne,

że trzeba dokonać zmian w istniejącym układzie, bo już nie wystarczają dotychczas stosowane czy po prostu nawykowe sposoby zachowania się czy traktowania siebie nawzajem. Takim — znów dla przykładu — kryzysem w życiu rodziny staje się okres, gdy dorastający syn czy córka uzyskuje samodzielność przez podjęcie pracy zawodowej i nie chce być traktowany jak dziecko, od którego wymaga się posłuszeństwa czy też podejmuje za niego decyzje ważne życiowo np. dotyczące wyboru dziewczyny, kandydatki do małżeństwa. Kryzys nieraz ujawnia się poprzez liczne drobne konflikty codzienne, coraz to ostrzej przebiegające, bo dotyczące dążenia do samostanowienia o sobie młodego człowieka, przy usiłowaniu ze strony rodziców zachowania nad nim władzy rodzicielskiej.

Taki kryzys wymaga od obu stron znaczących zmian w postawie i postępowaniu: od rodziców uznania syna za człowieka dorosłego, od syna zaś zrozumienia, że więź rodzinna zobowiązuje go mimo dorosłej wolności do liczenia się na co dzień z porządkiem domowym (np. gdy chodzi o porę powrotu do domu), jak i słusznym oczekiwaniem rodziców, by zaczął pokrywać koszty swego utrzymania albo dotrzymywał danych rodzinie przyczeczeń.

Wszędzie, gdzie żyją obok siebie ludzie, muszą zderzać się ich mniejsze lub większe dążenia — muszą występować konflikty. Wszędzie, gdzie toczy się życie, rozwijają się i zmieniają ludzie i układy między nimi, mogą narastać kryzysy, wymagające dostosowania się do stopniowo (ale też nieraz i nagle) dokonujących się zmian.

Latwiej przyjąć te nieuniknione zderzenia dążeń, a nawet kryzysy, tym, którzy są przygotowani: wiedzą, że przyjść mogą konflikty, liczą się z tym i chcą je rozwiązać świadomie, wierząc, że one same nie stanowią zagrożenia dla miłości rodzinnej i wspólnoty życiowej. Stanowią one nawet szansę, że miłość i przynależność wzajemna członków wspólnoty rodzinnej w tych właśnie konfliktach nie tylko się sprawdza, ale także rozwija — rośnie razem z ludźmi, staje się — razem z nimi — dojrzała i mądra.

W przebiegu życia ludzkiego można wyróżnić pewne charakterystyczne okresy, następujące po sobie. Podział taki stosuje np. psychologia rozwojowa, mówiąc o dziecku małym (do lat trzech), okresie przedszkolnym, szkolnym, okresie dojrzewania czy wreszcie młodzieńczym. Nie dzieląc aż tak szczegółowo, a kierując się sytuacją człowieka właśnie w rodzinie, wyliczyć można cztery zasadnicze okresy życia:

Pierwszy to całe dzieciństwo przebyte w rodzinie, od urodzenia aż do uzyskania samodzielności.

Drugi, to okres wyzwalania się z zależności psychicznej i materialnej od rodziców, podjęcia wybranej roli społecznej oraz poszu-

kiwania dla siebie towarzysza życia — aż do chwili zawarcia małżeństwa i założenia własnego domu.

Trzeci, to długi okres dojrzałości, w którym w centrum przeżywania stają przychodzące na świat dzieci i ich rozwój (wychowanie), aż do uzyskania przez nie samodzielności.

Czwarty, to wiek dojrzały, wyzwolony już od zadań i trosk wychowania dzieci, otwierający szanse zaangażowania w szersze sprawy życia społecznego — także i rodzinnego: w szerszej rodzinie, obejmującej wnuki. Okres ten stopniowo przechodzi w starość, która znów jakby zacieśnia krąg rodzinny, angażując w niezbędne zadania opieki.

Każdy z tych okresów charakteryzuje się innym sposobem widzenia i oceny ludzi, innymi uzależnieniami, obowiązkami, innymi radościami i dążeniami. Nic więc dziwnego, że i konflikty w każdym takim okresie bywają odrębne, zderzenia dotyczą innych potrzeb i dążeń. Narastają one głównie w okresach przejściowych — gdy dziecko dorasta, gdy uzyskana już wolność i samodzielność ofiarowana zostaje w miłości młodego małżeństwa, gdy przyjąć trzeba odpowiedzialność za życie i rozwój własnych dzieci, by znów w następnym okresie wyrzec się ich bliskości i obecności w rodzinnym domu — a nawet przyjąć osamotnienie po ich odejściu i zwrócić się do innych wartości życia: znów we dwoje, a może nawet samotnie. W tych okresach, granicznych niejako, narastają kryzysy niekiedy dramatyczne w swym natężeniu i bolesne w przeżywaniu — w każdym okresie inne, stawiające każdorazowo zupełnie nowe wymagania, przynoszące w zamian nowe szanse rozwoju ludzi i ich miłości.

Warto uświadomić sobie najbardziej typowe konflikty i kryzysy każdego okresu życia — choćby przypominając sobie już przeżyte i przewyciężone, ale także ucząc się przewidywać i te, które jeszcze kryją się w przeszłości — by może — przewidywane — przebiegły mniej boleśnie, już nie tak nieoczekiwane i zaskakujące jak te, które mamy poza sobą.

DZIECIŃSTWO

Pamięć dorosłego człowieka rzadko zachowuje konfliktowe przeżycia wcześniejszego dzieciństwa, zwłaszcza gdy nie były to przeżycia bardzo dramatyczne. Tymczasem dzieciństwo jest bogate w takie przeżycia — choć przypomniane dorosłym wydają się one błahe. Najczęściej związane są one z najsilniejszymi potrzebami tego okresu życia: potrzebą bezpieczeństwa i bliskości matki oraz niezwykle silną ciekawością wobec otaczającego świata, wyrażającą potrzeby poznawcze. Konflikt najczęściej rozgrywa się tu właśnie: ciekawość pociąga dziecko do badania bliższego i dalszego otoczenia, a więc

oddala od najbliższej opiekunki — zaś rosnący niepokój każe przyzывать ją lub cofać się w jej zapewniającą bezpieczeństwo bliskość. Podobny konflikt jawi się między dziecią potrebat ruchu i zabawy (czasem hałaśliwej), a pragnieniem przestrzegania zakazów pochodzących od rodziców, wymagających opanowania ruchliwości i hałaśliwości. Przestrzeganie zakazów oznacza dla dziecka poczucie bezpieczeństwa i przychylności i serdeczności rodziców. W tym znaczeniu każde dziecko pragnie „być grzeczne”, czyli doznawać serdeczności rodziców w zamian za przestrzeganie ich zakazów. Doraźnie jednak konflikt między spontanicznością zaspokajania ciekawości i swobodnej zabawy, a dążeniem do zachowania się zgodnego z życzeniami rodziców nie zawsze zostaje rozstrzygnięty na korzyść życzeń rodziców. U małych dzieci można obserwować te konflikty bardzo często, np. w chęci zabawy przy jednoczesnej senności dziecka, wyrażającej organiczną potrzebę snu. Dziecko broni się przed położeniem do łóżeczka, by wreszcie zasnąć wśród zabawek lub w ramionach matki, choć przed minutą jeszcze deklarowało swoją niechęć do spania.

Przedstawione przykłady stanowią konflikty wewnętrzne dziecka, choć mogą ujawniać się jako konflikty zewnętrzne między dzieckiem a sprawującymi nad nim opiekę, manifestując się burzliwie krzykiem, protestem. Niekiedy nawet objawami nerwicowymi, jak to obserwuje się u dzieci zmuszanych do jedzenia wbrew swym niechęciom, lub pozbawianych poczucia bezpieczeństwa przez kążącą oschłość, groźby, bolesne kary za spontaniczność, pozbawionych doznawania serdeczności i objawów odczuwalnej miłości.

Charakterystyczny dla wcześniejszego wieku dziecięcego jest konflikt pojawiający się w związku z przyjściem na świat młodszego rodzeństwa, obecnością w domu niemowlęcia wymagającego pielegnacji, karmienia i stałego zajmowania się nim przez matkę. Konflikt ten zawiera wiele elementów zazdrości i dlatego często upraszcza się go traktując tylko jako dzieciętą zazdrość. Tymczasem jest to konflikt zarówno zewnętrzny między dziećmi tej samej matki, z których młodsze obiektywnie potrzebuje więcej matczynych zbiegów i troski, podczas gdy starsze dąży do zatrzymania na sobie całej uwagi matki, jak i wewnętrzny konflikt dziecka starszego. W tym wewnętrznym konflikcie następuje zderzenie między naturalnym dążeniem dziecka do coraz większej sprawności i samodzielności, do tego, by stać się „dużym”, a chęcią skupienia na sobie działalności i uwagi matki, co uzyskuje się właśnie niezaradnością, „małością”. Wiele matek w tej sytuacji obserwuje gwałtowne pozorne cofanie się w rozwoju dziecka, które z chwilą pojawienia się w domu niemowlęcia nagle zaczyna domagać się butelki i smoczka, ujawnia na nowo dawno już pokonane niezaradności przy ubieraniu

się i jedzeniu, płacze i kaprysi. Tego konfliktu dziecko samo nie jest w stanie rozwiązać. W tej sytuacji staje się konieczne wynagradzanie dziecka za sprawność i samodzielność (zamiast karania za niesprawność) i to nagradzanie właśnie wzmożonym kontaktem i pieszczotą a nawet, co również pomaga przełamać napięcia konfliktowe, włączenie starszego dziecka do wspólnie z matką podejmowanych czynności pielęgnacyjnych przy małżeństwie: chodź, razem wykapiemy małego. Dziecko odkrywa wówczas, wynagradzającą jego poczucie straty, nową formę kontaktu z matką, kontaktu słownego i we współdziałaniu, niedostępną niemowlęciu.

Stawiające dziecko często w sytuacji konfliktowej dążenie do wyjścia poza najbliższego otoczenie domu, uczestniczenia w zabawach rówieśników, przyglądania się zajęciem dorosłych, urządzeniom, maszynom jest wyrazem silnej potrzeby rozwoju i w miarę wzrostu samodzielności dziecka bierze górę nad potrzebą bezpieczeństwa i doznawania serdeczności i troskliwości rodziców. Ta zaś wzrasta zawsze znacznie w sytuacjach szczególnych: w chorobie, w momencie przykrości, niepowodzeń np. wobec doznawanych w środowisku dziecięcym upokorzeń (przewiska) i agresywności innych dzieci. Toteż szczególnie trudną dla dziecka jest sytuacja oddalenia od najbliższych w szpitalu, czy oswojenie się ze środowiskiem nowym: przedszkolem, szkołą.

Wiek szkolny przynosi wiele przeżyć konfliktowych. Pozornie wspólnie zainteresowane rozwojem dziecka środowiska domu i szkoły, często w rzeczywistości stwarzają sytuacje konfliktowe. Sytuację komplikuje pojawienie się u dziecka — obok dążenia do zabawy i zdobywania w szkole i domu wyrazów uznania w postaci dobrych stopni i radości rodziców — nowe dążenie do zdobywania uznania w środowisku koleżeńskim. Dążenia te ze względu na to, że w konkrecie życia codziennego bywają sprzeczne, częściej niż myślimy stają się przeżyciami konfliktowymi. Czy odrobić zadane lekcje, czy pograć w piłkę na podwórku, skąd nawołują koledzy; czy przeczytać zadaną czytankę, załatwić zlecony sprawunek, czy obejrzeć widowisko telewizyjne, a może także: czy pokazać rodzicom dzienniczek zawierający krytyczną uwagę nauczyciela, czy udać, że się go zgubiło — lub nawet zamiast do szkoły z nieodrobionym zadaniem — pójść może na wagary?

Dotrzymać umowy z kolegą czy podporządkować się sprzecznemu z nią poleceniu matki — wszystko to są sytuacje konfliktowe powszedniego życia dziecka. Nie wymieniam nawet tych wszystkich konfliktów, jakie stają się udziałem dziecka w rodzinie nieprawidłowej, w skłóconym małżeństwie rodziców albo w sytuacji, gdy inne z rodzeństwa jest jaskrawo wyróżniane i uparcie stawiane za

wzór, lub też gdy w rodzinie panuje atmosfera oschłości czy brutalne metody karania.

Warto zwrócić uwagę, jak trudno samym wychowującym uświadomić sobie w pełni istnienie konfliktu wychowawczego. Dążenia małego dziecka są przez nie głośno demonstrowane. Dziecięce „ja chcę” brzmi z rzadka w późniejszym życiu spotykana stanowczością. Niezadowolenie, rodzące się, gdy dążenie dziecka napotyka na przeszkode, lub gdy życzenie nie zostaje spełnione przez dorosłych, ujawnia się równie głośno a zatem i uciążliwie. Reakcje dorosłych wyrażają się od ustępowania „żeby był spokój” (co oczywiście utrwała krzykliwe zachowanie się dziecka jako skuteczne dla zdobycia spełnienia życzenia), aż do brutalnego karania za hałasowanie i niegrzeczność, czy tłumienia groźbą dążeń dziecka. Niezbyt często spotyka się u rodziców czy opiekunów usiłowanie zwrócenia uwagi dziecka w innym kierunku, udzielenia czegoś „w zamian”. W miarę rozwoju dziecka — a szczególnie w wieku szkolnym — konflikty przebiegają mniej burzliwie niż we wczesnym dzieciństwie. Dziecko starsze demonstruje swoje dążenia mniej głośno, czasem zaledwie dostrzegalnie, nieśmiało. To sprawia, że znów konflikt nie rysuje się tak wyraźnie, jak na to zasługuje. Gra idzie bowiem o dużą stawkę: o kontakt i porozumienie między rodzicami a dzieckiem, o samą możliwość dalszego wychowania. Dziecko łatwo dostrzega, że wielu trudności i ograniczeń można uniknąć, unikając kontaktu z rodzicami, że sama nieobecność w domu, nawet zagrożona karami i wymówkami, stwarza mniej napięcia niż liczne konflikty, gdy stale przebywa w domu.

Dziecko szkolne może już być świadomym uczestnikiem konfliktu, niekiedy aktywniejszym i bogatszym w inicjatywę niż dorosły, ulegający wobec dziecka pokusie „likwidacji” sytuacji konfliktowej drogą autorytatywnego ucisku, który nazywa wtedy wezwaniem do posłuszeństwa. Tak wymuszone posłuszeństwo nie zawsze ma na uwadze dobro dziecka; nieraz jest brutalnym tłumieniem dążeń, prymitywnym działaniem z pozycji siły. Sprowadzanie bowiem każdego konfliktu do nieposłuszeństwa pozwala zwalczać je siłą, a ponadto jest klasycznym przerzucaniem konfliktu na barki dziecka, jako jego konfliktu wewnętrznego między dążeniem do spełnienia wymagań nakładanych w imię posłuszeństwa, a własnymi dążeniami dziecka.

Najczęstszymi konfliktami dzieciństwa szkolnego są te, które dotyczą swobodnego spędzania czasu, uzyskania wartościowych w oczach dziecka przedmiotów i kontaktów koleżeńskich, niekiedy również nałożonych obowiązków domowych. Jednocześnie wiek szkolny mnoży w życiu dziecka konflikty wewnętrzne, konieczności dokonywania samodzielnego wyborów, problemy lojalności koleżeń-

skiej. Konflikty te są liczne i niełatwne, jak choćby konflikt wymagań szkoły i środowiska młodzieżowego, domu i podwórka. Wejście w środowisko młodzieżowe, w społeczność taką, jak „klasa” czy „paczka koleżeńska” wprowadza wiele zamieszania: czy być dobrym dzieckiem, ale jednocześnie maminsynkiem; wzorowym uczniem a jednocześnie kujonem; równym kumplem, ale zarazem złym domownikiem...

Większość powstałych sytuacji konfliktowych rozgrywa się impulsywnie, bez zastanowienia, na zasadzie, „nieobecni nie mają racji”, wygrywa dążenie najaktualniejsze w danym momencie, albo po prostu atrakcyjniejsze: wybiera się grę w piłkę lub inną zabawę zamiast przygotowania do lekcji, film w telewizji zamiast zadania z matematyki, komiks czy kryminał zamiast obowiązkowych lektur, a wagary w lesie zamiast klasówki.

Aby ułatwić dziecku właściwy wybór w sytuacji, gdy wartość wyższa jest mniej atrakcyjna niż niższa, konieczny jest system nagradzania, który podnosi wartości mniej atrakcyjne. Pierwszą i zasadniczą nagrodą jest uznanie. Chodzi o uznanie wyrażone słowem, gestem, choćby tylko zauważeniem czy prostym stwierdzeniem. Wybór nagradzany w ten sposób stać się może niejako zasadą postępowania na przyszłość, gdyż sprzęga się z pozytywną oceną, będącą przecież jedną z najbardziej upragnionych wartości. Można zaryzykować twierdzenie, że przy właściwym nagradzaniu (mamy tu na uwadze nagradzanie tylko w powyższym sensie, nie zaś materialne pokusy — wzmacnienia w rodzaju: jak odrobisz lekcje, to dostaniesz na kino; jak zdasz maturę, to tatuś kupi ci motocykl) rzadkim wydarzeniem stanie się karanie. I to karanie nie w sensie odwetu, lecz raczej naprawiania szkody, wyrównania zaniedbania, wynagrodzenia straty czy wyrządzonej przykrości.

KRYZYS DORASTANIA I WIEKU MŁODZIEŃCZEGO

Cały ten okres życia jest najbardziej obciążony przeżyciami konfliktowymi, nie będzie przesady w stwierdzeniu, że jest to okres życia najtrudniejszy — wbrew temu, co się mówi najczęściej: że jest to okres życia najpiękniejszy, najlepszy nadziei i wiek najintensywniejszego przeżywania. Jedynie to ostatnie spostrzeżenie jest w pełni słuszne: intensywność, siła przeżywania. Lecz to przeżywanie miewa różnorodne treści, różne zabarwienie uczuciowe, a intensywność przeżywania przydaje cierpienia konfliktom tego wieku.

Najsielniejsze dla tego okresu życia są dążenia do wyzwolenia się z dziecięcej zależności od rodziców i wychowawców, pragnienie usamodzielnienia się, a następnie — choć często równocześnie — dą-

żenie do zdobycia uznania i przyjaźni ludzkiej, a wreszcie i partnera erotycznego i założenia własnego domu. Rzadziej na pierwsze miejsce w dążeniach młodych ludzi wysuwają się zdobywanie sławy, gromadzenie silnych wrażeń, zmiany miejsc pobytu czy uczestniczenia w ważnych wydarzeniach społecznych. Dążenia te rychło okazują się silniejsze niż dziecięca potrzeba bezpieczeństwa i serdeczności rodziców, toteż na plan pierwszy w życiu dorastającej młodzieży występują konflikty ze środowiskiem domowym.

Rodzice najczęściej bywają zaskoczeni przedwczesnym, ich zdaniem, wyrywaniem się dziecka z domu, z zależności psychicznej od rodziców, zakwestionowanie, czy raczej wypowiedzenie dziecięcego posłuszeństwa w codziennym życiu. Konflikty na co dzień dotyczą prawa do przebywania poza domem i to niekiedy do późnych godzin, odmowy udziału w uroczystościach czy pracach domowych, samodzielnego oceniania wybranych towarzyszy młodzieżowych spotkań i rozgrywek.

Naj ostrzej kryzys rysuje się wtedy, gdy młody człowiek chce mieć pełną swobodę dysponowania czasem i swoją obecnością, a jednocześnie — jak dziecko — domaga się spełniania wszystkich swych życzeń i rosnących wymagań dotyczących modnego stroju, sprzętu dostarczającego rozrywek, a także pieniędzy do dowolnego rozporządzania nimi — podczas gdy odmawia swego udziału w obowiązujących wszystkich członków rodziny pracach domowych czy uczestniczenia w życiu rodziny. Choć to bardzo oburza rodziców, okres ten dokonuje rewolucji w dziedzinie wartościowania: wszystko, co najcenniejsze, jedynie zasługujące na uwagę i staranie, znajduje się dla młodego człowieka poza domem; każdy dzień i godzina spędzone w gronie najbliższych dotychczas ludzi wydaje się stratą szansy przeżycia czegoś cenniejszego, niepowtarzalnego. Trudny to czas dla rodziców, toteż często nieświadomie, ulegając zrozumiałemu w tej sytuacji rozmówczeniu przypisują większą, niżby należało wagę konfliktom życia codziennego, próbując (bezskutecznie zresztą) zatrzymywać siłę dzieci w domu, a od doradców oczekują głównie „sposobów” zatrzymywania dziecka w domu. Chyba jedyny skuteczny środek w tej konfliktowej sytuacji ma charakter paradoksalny: zamiast zamknąć, zacieśniać dom, trzeba go właśnie jak najszerzej otworzyć: zaprosić do wnętrza tych, do których się dziecko wyrywa, stworzyć wewnątrz domu teren swobodnych dyskusji, znieść trochę (?) hałasu i ruchu — a nadto wszystko zachować poczucie, że nie dzieje się nic sprzecznego z prawami rozwoju osobowości dorastających młodych. Nie sposób bowiem nie przegrać wojny wyzwolenie młodych przeciw dzieciętemu „uwięzaniu” w domu — jedynie ich wewnętrzne przywiązanie do domu i rodziny, nie zraniione nadmiernie surowym osądem czy zarzutem zdrady wspólnie

noty rodzinnej, może ich dla tego domu zachować, a to nie znaczy przecież rezygnacji z wartości, których szuka się poza domem.

Im silniej rodzice pragną dziecko wtłacać w zależność, im bardziej kategorycznie akcentują swoją władzę, tym bezwzględniej zostaną porzuceni, nawet jeśli to porzucenie będzie ukryte pod zewnętrzną poprawnością zachowania, czy maską coraz to większego zakłamania.

Kryzys odchodzenia młodych od domu rozwiązuje tylko zasadą otwartych drzwi: zarówno dla wyrywających się poza dom, jak i tych, którzy chcą do niego powrócić po doznanych roczarowaniach, poznawszy bolesne skutki własnej lekkomyślności czy swojego naiwnego prawa do próby i błędu.

Za programem wyzwolenia z dziecięcej zależności czekają inne konflikty. Należy do nich konflikt związany z przeżywaniem własnej wartości. Przez całe życie trawi człowieka dążenie do stałego potwierdzania własnej wartości, brak takiego potwierdzenia jest źródłem niepewności i zlego samopoczucia psychicznego. Dziecku wystarcza doznawana czułość i radość rodziców z widocznych objawów rozwoju. Wyzwolenie z dzieciństwa zmusza do poszukiwania innych potwierdzeń własnej wartości. Niektórym wystarcza akceptacja nauczycieli i sukcesy szkolne, tym mniej uzdolnionym potrzeba bardziej uznania ze strony rówieśników, towarzyszy młodzieżowej społeczności. Wiek dojrzewania poza potwierdzającymi wartość cechami, jak koleżeńskałość, pogodne usposobienie, przestrzeganie zasad lojalności, przynosi nowe kryterium wartości: urodę i powodzenie, to znaczy uznanie ze strony przedstawicieli płci przeciwej. Chęć dostosowania siebie do aktualnych wymagań młodzieżowej mody, tańca, prowadzenia rozmowy, czy umiejętności śpiewu, gry na modnym instrumencie itp. często naraża na sytuacje konfliktowe. To, co uzyskuje uznanie w środowisku rówieśniczym często naraża na uwagę bardzo krytyczne ze strony tych, których zdanie przez wiele lat decydowało o dodatniej samoocenie młodego człowieka. Uznanie ze strony młodych wymaga zaś przyjęcia obowiązującego sposobu zachowania, nawet języka sprzecznego z dotychczas uznawanym za prawidłowy.

Nastecną falę przeżyć konfliktowych przynosi pojawienie się w życiu młodego człowieka nowej dziedziny, jaką stanowią potrzeby erotyczne. Wzbudzenie podziwu, uznania, miłości i pożądania u przedstawiciela płci przeciwej staje się często skrywanym, lecz bardzo silnym dążeniem młodości. Nasilenie potrzeb wyraźnie seksualnych charakteryzuje szczególnie przeżycia chłopców i od razu stwarza sytuację konfliktu wewnętrznego wobec kategorycznego zakazu wszelkiej aktywności seksualnej, jaką reprezentuje etyka wszczepiana przez wychowanie. Kategoryczność tego zakazu zwro-

cona przeciw silnym w natężeniu potrzebom prowadzi często do prób odrzucenia zakazu poprzez kwestionowanie jego słuszności, zwłaszcza że zakaz ten wydaje się być zwrócony przeciw temu, co jest w oczach młodego człowieka treścią wyobrażenia o „szczęściu”. Konflikt ten uzwęńetrznia się w sytuacji obowiązującego „chodzenia ze sobą” dwojga młodych, w ich młodej miłości, która zdaje się upoważniać młodego mężczyznę do domagania się od dziewczyny współżycia seksualnego. W tym konflikcie zwycięża silniejszy, lub bardziej ugruntowany moralnie — zawsze jest to konflikt w swym przebiegu dramatyczny, obciążony próbami szantażu uczuciowego, lękiem przed skutkami przedwczesnego życia seksualnego, lub przed porzuceniem — albo na skutek oporu, albo spadku natężenia uczuć, gdy minie krótka radość zmysłowego nasycenia. Zlagodzić te trudne przeżycia może tylko odpowiednie wcześniejsze przygotowanie do nich: uzasadnienie etyczne wyznawanych ograniczeń, znajomość praw płodności i odrębności przeżywania emocjonalnego i zmysłowego chłopca i dziewczyny, ale także umiejętność odróżnienia miłości uczuciowej od pożądania zmysłowego, zdolność panowania nad własną impulsywnością i kokietką, poczucie odpowiedzialności za atmosferę panującą między dwojgiem ludzi, nie dopuszczanie do sytuacji nazbyt trudnych. Wszystkie te cechy wszczepiane wychowaniem muszą jednak być oparte na czymś więcej, niż na prostym i już dziś skompromitowanym obyczaju, zawartym w określeniu „nie wypada”, np. młodej parze spędzać wakacje we wspólnym namiocie.

Stopniowo wszystkie te dążenia splatają się w jedno, w dążenie do założenia własnego domu, połączenia się z wybranym partnerem erotycznym. Miłość małżeńska i własny dom nadają dążeniom wyzwalania się spod zależności od rodziców określony kierunek „do”, czynią je celowymi bardziej, niż niedojrzałe wyrywanie się „od”, nie mające określonego kierunku dążenia. W miłości drugiego człowieka znajduje się potwierdzenie własnej wartości i odpowiedź na tęsknoty erotyczne i głód seksualny. To, że dążenie to prowadzi prostą drogą do nowego uzależnienia, nowych ograniczeń spontaniczności i swobody w dysponowaniu własnym czasem i sobą, pozostaje zakryte przed oczyma młodych. Wszakże by osiągnąć upragnione muszą rozwiązać niejeden konflikt, ten przede wszystkim, w którym dążenie do małżeństwa zderza się z zastrzeżeniami rodziców, upatrujących w nim zagrożenie dla kariery społecznej młodego człowieka, któremu stawia się wymagania, aby „najpierw” uzyskał samodzielność społeczną, to znaczy był zdolny utrzymać się samodzielnie, nabyć mieszkanie itp. Zupełnie niezależnie od tej bogatej w konflikty sfery dążeń uczuciowych, młody człowiek bywa uwikłany w trudne konflikty społeczne, związane z terenem szkoły czy

uczelnii wyższej, z wyborem zawodu czy nawet z samą pracą zawodową, podjętą niekiedy niezgodnie z własnymi pragnieniami, a narzuconą jakąś sytuacją życiową. Wiadomo, jak trudno jest młodemu pracownikowi zdobyć uznanie w środowisku, w którym trzeba znowu być podporządkowanym. Nie zawsze człowiek, któremu się podlega spełnia rolę poszukiwanego „mistrza” wprowadzającego w tajniki pracy, częściej natomiast zajmuje wobec młodego człowieka postawę krytyczno-obronną, nie szczędząc gestów lekceważenia lub poprawiając sobie jego kosztem samopoczucie. Konflikt między podporządkowaniem a ambicją samodzielną i odpowiedzialnej pracy trwa długo, sięga dojrzałości człowieka a dla niektórych konflikt ten nigdy nie zostaje rozwiązany. Wtedy pracę zawodową traktuje się jako wyłącznie zarobkową, a dążenie do samodzielnego i twórczego działania realizuje się poza nią, na terenie życia domowego, towarzyskiego czy w jakimś zainteresowaniu dodatkowym, zwanym hobby.

Uzyskanie samodzielności społecznej i zawarcie małżeństwa z wybranym partnerem rozwiązuje wcześniejsze konflikty, ale otwiera drogę następnym, związanym z odmiennymi, pomimo serdecznej miłości, dążeniami obojga partnerów. Konflikty z zewnątrz przenoszą się do wewnętrz układu ja — ty w małżeństwie. Dwoje młodych, którzy w zawarciu swego małżeństwa przeżywali spełnienie dążenia, staje wobec ujawniających się teraz nowych dążeń i nowych konfliktów — konfliktów związanych z dorastaniem do prawdziwego partnerstwa w małżeństwie. Jednym z tych dążeń jest nie zawszeświadomiona chęć przywłaszczenia sobie i podporządkowania partnera jako własności.

Jednak człowiek nie może być własnością drugiego człowieka. Nawet w największej miłości nie może się zrzec swojej autonomiczności, swojej indywidualności. Okres miłości dąży do jakiegoś zlania się dwojga w jedno, przy czym jest to jeszcze okres, w którym się bierze — partnera przede wszystkim — chce się zdobyć, przywiązać i w jakiś sposób odciąć mu odwrót, zatrzymać dla siebie. Przy czym to „posiadać drugiego człowieka” jest silniejsze w pragnieniu mężczyzny; u kobiety silniejsze jest pragnienie powierzenia się komuś, oddania się, stania się komuś drugiemu niezbędną.

Tutaj kobieta jest bardziej narażona na to, że zostanie przywłaszczona, w przywłaszczona — może zostać zdegradowana do roli przedmiotu, własności, rzeczy.

W tym okresie młodej miłości następuje bardzo istotny proces stopniowego przechodzenia z postawy biorcy do postawy dawcy. To przechodzenie jest czasem gwałtowne, czasem powolne. Na ogół trwa całe lata. I czasem jest bolesne. Musi przejść szereg momentów trudnych. Po pierwsze: konfrontacja marzenia z rzeczywistością. Marze-

nie towarzyszy miłości do tego okresu, kiedy młodzi rzeczywiście zostaną razem. Ale potem ich opuszczają i pozostawia w sytuacji, w której powoli narasta rozczarowanie, ponieważ wobec realizmu życia zaczynają w jakiś sposób opadać te wszystkie ozdoby, jakimi marzenie przystroiło partnera i samą miłość. Następuje konfrontacja człowieka takiego, jakim miał być, z tym, jaki jest. Ta konfrontacja jest bolesna, przebiega niekiedy burzliwie, dochodzi nawet do oskarżeń o zafałszowanie siebie, o udawanie. To ty jesteś taka? To ty ten cały czas udawałeś? — A to po prostu skompromitowały się marzenia. Nastaje czas pokusy: próby przerobienia człowieka, wychowania go na obraz i podobieństwo marzenia.

Najczęściej rozgrywa się to w ten sposób, że próbuje się wymusić przystosowanie się człowieka. Bardzo często mówi się tutaj ładnie: „dobry mąż powinien...” „prawdziwie dobra żona powinna”. Jest to coś w rodzaju krytycznego koncertu życzeń. To próba przeróbki partnera i jeszcze ostatnia próba reżyserowania miłości. Ostatnia próba, żeby zagrać tę miłość tak, jak ona „powinna była”, jak miała w świecie marzeń wyglądać. A tymczasem prawie każdy człowiek ma inny świat marzeń, z innym wyobrażeniem rozpoczęł swoje życie miłości, inaczej sobie je wyobraził i wobec tego musi nastąpić zderzenie, konflikt, nawet jeśli istnieją ofiarne próby wyreżyserowania małżeństwa niekiedy podejmowane z dużym wysiłkiem, z dużym staraniem. To wszystko powoli, z czasem, coraz bardziej się kompromituje. I przychodzi moment najtrudniejszy: akceptacji na nowo człowieka, którego się kiedyś pokochało i poślubiło. Trzeba po prostu wybrać go na nowo.

Nie wszyscy chcą tego dokonać. Nie wszyscy chcą dojrzewać w swojej miłości. Ten okres posiada najtrudniejsze momenty. Tutaj najłatwiej nasuwa się pokusa zerwania, żeby się cofnąć do etapu marzeń, poczekać, aż narodzi się nowe uczucie — a tamto pierwsze uważa za nieudane i rozpocząć to wszystko jeszcze raz na nowo.

Przyjęcie partnera takim, jakim jest, jest jedynym rozwiązaniem konfliktu, to chyba największy dar, jaki może złożyć w tej młodej miłości człowiek człowiekowi. To jest jak gdyby punkt zwrotny miłości, punkt, w którym zaczyna się jej dojrzewanie.

Dojrzewanie miłości ma swoją nutę melancholii, tak samo jak stawanie się dorosłym i dojrzewanie do życia społecznego: ludzie, którzy kończą młodość i wchodzą w wiek dojrzały, doskonale ten smutek znają. Bo przecież i w normalnym życiu ludzkim blednie przeżywanie, blednie intensywność doznań, już nie potrafimy tak się wzruszać, jak w dzieciństwie, jak we wczesnej młodości, już nas tak nic nie bierze, już nie potrafimy się tak zaangażować na całego, rzucić wszystko, jak to potrafiliśmy w młodości.

Niektórzy nie chcą przyjąć tego żalu i nie chcą przyjąć dojrz-

łości. Wyobrażają sobie, że miłość mija, a ona po prostu tylko dojrzewa.

W tym okresie miłość chce być twórcza; bo nie jest jeszcze twórczością miłości jej wyznanie, szukanie jej wyrazu. Miłość chce coś tworzyć. Tym, co tworzy, najczęściej jest wspólnota, dom, dom-gniazdo. Twórczością miłości jest rodzina. Dziecko staje się wspólnym wyrazem tego, co łączyło rodziców. Ono w jakiś sposób ma przekazać światu, jaką była miłość dwojga. Każde z nich chce przekazać dziecku to, co w nim najlepsze.

Młoda miłość chce tworzyć — chce dać życie — i dlatego rodzi pragnienie ojcostwa i macierzyństwa. Kiedy człowiek nie chce dziecka, najczęściej jest po prostu niedojrzały. Jeżeli w miłości dwojga jest lęk przed tym trzecim, to znaczy, że jeszcze nie rozwiązały konfliktów swego dojrzewania.

Dojrzewanie miłości przynosi jej coś, czego nie miała w dzieciństwie, a w młodości niewiele: przynosi zrozumienie i czułość. Bo zrozumieć człowieka można dopiero wtedy, kiedy się go przyjmie, zaakceptuje we wszystkim, co w nim jest prawdziwe, nawet w tym wszystkim, co rani, co jest bolesne, co chciałoby się w jakiś sposób zwalczyć, usunąć. A przecież nie możemy zwalczyć niczego w drugim człowieku. Możemy mu tylko pomóc, aby on sam to zwalczył i żadne domaganie się tego — procesu dojrzewania człowieka nie przyspiesza.

Klęską i zagrożeniem młodej miłości może być pozorne zwycięstwo jednego z partnerów, tego, który dążył do zawiadnienia drugim. Jego zwycięstwo jest zagrożeniem, ponieważ człowiek nie może dojrzewać, jeżeli zrzeknie się swego „ja”, podda całkowicie drugiemu człowiekowi. Jeżeli komuś udało się zapanować nad swoim mężem, nad swoją żoną całkowicie, to i jemu, i sobie wyrządził krzywdę. I temu, co ich łączy, też wyrządził krzywdę: wyrządził krzywdę miłości.

Ten, który zwyciężył, najczęściej utrwała w sobie postawę biorcy, postawę otrzymywania, brania. A to jest przecież zawsze niedorozwój dla człowieka, jeżeli nie stanie się obdarzającym, przekazującym to, co ma, co zdobył. Człowiek, który jest niezdolny do ofiarności, w jakiś sposób jest całe życie niedojrzały.

Miłość staje się dojrzała poprzez przyjęcie partnera w jego rzeczywistości, przyjęcie go na nowo jeszcze raz, potwierdzenie wybrania go takim, jakim jest naprawdę. Towarzyszy temu dojrzewaniu spadek intensywności przeżywania, również zmysłowego. Problem: czy jestem kochany, schodzi na drugi plan wobec problemu: czy kocham dostatecznie, czy nie sprawiłem, czy nie sprawiam zawodu.

Stopniowo rozwija się wrażliwość na potrzeby tego drugiego. Znamieniem tego jest jak gdyby zanik postawy pretensji, licytacji

darów, wyliczanie obowiązków. Z czasem, w miłości dojrzałej, możemy kochać człowieka nie tylko pomimo jego wad, ale trochę właśnie ze względu na jego wady, bo jego ułomności czynią go jakoś w życiu bezbronnym, w jakiś sposób określają jego granice, stanowią jego ograniczenie w rozwoju i w tym, co mógłby zdobyć. Wówczas zaczynamy kochać właśnie po to, by rozszerzyć człowieka, żeby go swoją miłością osłonić przed tym wszystkim, co mu zagraża ze względu na jego własną niedoskonałość, ze względu na jego ograniczenie. Czujemy się odpowiedzialni za niego, bronimy go przed nim samym.

To jest miłość dojrzała, uwolniona od konfliktu, w którym „ja” staje naprzeciw „ty”, w dojrzałej miłości nad „ja” i „ty” panuje „my”.

KRYZYS OKRESU RODZICIELSKIEGO

Twórczość miłości małżeńskiej wyraża się w rodzicielstwie. Trwa ono długo, przynajmniej dwadzieścia lat i obejmuje zarówno zrodzenie jak i wychowanie dzieci. Przynosi ze sobą nową falę konfliktów. Pierwszym jest zderzenie się pragnienia dziecka z pragnieniem zachowania swobody i beztroski młodej miłości, zawiera się w nim stosunek człowieka do własnej płodności. Pragnienie dziecka wcześniej przeżywa kobieta, młody mężczyzna akceptuje je znacznie później, gdy już jest na świecie, ze swoim kokieteryjnym dziecięcym urokiem, z rozszerzonymi ciekawością i absolutnym podziwem oczami, które podnoszą do ojca i matki, nieświadome trudności i konflikty, jakie oprócz oczywistej radości ze swego istnienia ze sobą przynosi: zmusza rodziców do podporządkowania swoim niemowlęcym potrzebom wszystkiego czasu, zainteresowań, przyzwyczajień. Matce przynosi trudny do rozwiązania konflikt między obowiązkami domowymi a zawodowymi, a także prawie od pierwszych dni życia problemy wychowawcze: czy kołytać, gdy płacze, czy znosić to cierpliwie, czekając aż minie niemowlęce niezadowolenie, czy karmić zgodnie z zaleceniami fachowców od pielęgnacji niemowląt, czy zaspokajać każdą manifestację głodu? Gdy dziecko zostaje „odchowane”, gdy znikażą powoli suszące się na sznurze pieluszki — pojawia się nowy konflikt: między zmęczeniem a nowym dzieckiem, między spontanicznością we współżyciu małżeńskim a planowaniem liczebności rodziny. Ile mieć dzieci, kiedy je rodzić, jak przyjąć to, które poczęło się nieplanowane, może na skutek zlekceważenia praw płodności, lub niefrasobliwej spontaniczności w życiu seksualnym. Każdy dzień przynosi drobne konflikty, w których trzeba wybiegać — coraz to składając nowe ofiary na rzecz dzieci, zawsze domagających się czegoś, zawsze potrzebujących kontaktu z rodzicami.

wciąż potrzebujących troskliwości, cierpliwości i czułości rodziców.

Stopniowo ujawniają się w życiu rodziny konflikty, które opisane już były od strony dzieci, jako konflikty dziecięce. Teraz na nowo przychodzą one do rodziców już od drugiej strony: karać czy nie karać dziecka w określonej sytuacji — pozwolić, czy zabronić, pochwalić czy zganić za jakiś przejaw nieoczekiwanej samodzielności nie wolnej od ryzyka i zagrożenia. Wytyczyć mu kierunek wykształcenia zawodowego czy pozwolić wybrać samemu, naiwnie i błędnie, by potem znowu musiało zaczynać od nowa...

Charakterystyczny dla rodzicielstwa jest konflikt między ambicją „urządzenia” dziecka w życiu a przyjęciem jego ograniczeń wykluczających wymarzone przez rodziców sukcesy — konflikt, który nieraz jest konfliktem między „karierą” a szczęściem... Tymczasem spełnienie wszystkich oczekiwanych i marzeń rodziców nie jest obowiązkiem dziecka i każda próba nałożenia nań poważnie takiego zadania jest ryzykowna: nie doprowadzając do spełnienia dążeń rodziców może zniszczyć miłość dziecka, zakłócić jego harmonijny rozwój przez długo trwający i niemożliwy do rozwiązania konflikt. Dążenie do dumy z sukcesów dziecka nie może stawać naprzeciw dążeniom i zainteresowaniom, a przede wszystkim: możliwościom dziecka. I wreszcie trudna sytuacja rodziców w okresie wyzwalań się ich dzieci z zależności i posłuszeństwa — tym bardziej trudna, że w oczach rodziców młodzi długo są jeszcze dziećmi, gdy sami siebie już widzą dorosłymi, zdolnymi do samostanowienia o sobie.

Raz obudzony bunt i odrzucenie drogi zawodowej wyznaczonej przez rodziców zwróci się nie tylko przeciwko ich ambicjom ale przeciwko wszystkiemu, co dla nich stanowi wartości nadzędne i zasady życiowe.

KRYZYSY WIEKU DOJRZAŁEGO

Człowiek współczesny uwalnia się od obowiązków rodzicielskich w wieku, który jeszcze daleki bywa od starości, pojmowanej jako okres schyłku życia. Wieloletnie zaabsorbowanie sprawami dzieci, rozwiązywanie codziennie na nowo ujawniających się konfliktów kształtuje w rodzicach postawę, w której zwróconci są oni na potrzeby innych — co jest znamieniem ludzkiej dojrzałości. Tymczasem bieg losu przynosi ze sobą stopniowe odchodzenie dzieci, ich ostateczne wyjście z domu — odtąd staną się już tylko gośćmi swych rodziców — witanyimi z utęsknieniem i radością, oczekiwany — lecz już nie domownikami. — To odejście dzieci, bez względu na to, czy dokonuje się wcześnie, czy późno, przynosi nie tylko radość, uwolnienie się od obowiązków rodzicielskich — lecz o wiele bardziej niepokój i poczucie zagrożenia. Niepokój ten obserwuje się wyraź-

niej w przeżywaniu kobiet-matek, które nawet bardzo zaangażowane w pracę zawodową, nie dają się w nią wciągnąć tak silnie, jak mężczyźni.

Wiek uwolnienia od obwiązków rodzicielskich zbiega się w życiu z okresem, który nazywa się „przekwitaniem”.

Kryzys tego wieku obejmuje aż trzy płaszczyzny życia i manifestuje się konfliktami trudnymi do rozwiązania.

Pozostańmy przy kryzysie, jaki stanowi odejście dzieci. Tu grozi pokusa zatrzymywania młodego człowieka. Wyraża się ona bardzo różnorodnie — albo jako rozpieszczanie: gdzie będzie ci tak dobrze jak w domu, nikt tak nie będzie dbał o ciebie, nikt cię tak niezmienne nie będzie chwalił i podziwiał, nikt tak ci nie usłuży. Czasem perfidniej: nie wierz nikomu, przyjaciele są fałsywi, kobiety zepsute i niewierne, nikt cię nie zrozumie, tylko z nami jesteś bezpieczny. Czasem — wobec dzieci szczególnie przywiązanych — postawa rodziców dziwnie przypomina szantaż uczuciowy: nader często w wypowiedziach pojawia się zwrot „dobra córka powinna...” albo „gdybyś był dobrym synem, gdybyś naprawdę kochał swoją matkę...” Niekiedy szantaż nabiera innych cech: jestem chora, potrzebuję opieki, gdy tylko wyjechałeś, poczułam się źle. Postawa taka, odwołując się nie tylko do przywiązania, ale i poczucia obowiązku dzieci wobec rodziców, potrafi niejednego młodego człowieka skrępować, pozbawić inicjatywy, planów zrealizowania własnego powołania życiowego. Wtedy „zwycięstwo” w postaci podporządkowania się dzieci i ich rezygnacja z własnych planów życiowych, choć pozornie dobrowolna, stopniowo zwraca się przeciwko rodzicom. Kiedyś, po latach, rodzice stać się mogą naprawdę ciężarem trudnym do zniesienia dla najlepszych synów i zwłaszcza córek. Bo sam obowiązek opieki i starania przyjmowany bywa na ogół jako coś naturalnego, coś, co można włączyć we własne życiowe plany, we własny rozwój i twórczość. Miłość macierzyńska i ojcowska sprawdza się w starości: kompromituje się, gdy żąda ofiar i poświęceń więcej niż ich naprawdę potrzebuje.

Uparte dążenie do kierowania życiem dorosłych dzieci wyzwala wiele bolesnych konfliktów. Przysłowiowa fatalna „teściowa” to właśnie matka, która usiłuje nadal trzymać ster życia swego dorosłego syna czy swej dorosłej córki. Młody człowiek ma prawo do popełniania błędów mimo przestróg i ostrzeżeń rodziców. Źle wybrana synowa, jeśli dobrze przyjęta, może zmienić się w dobrą synową, bo młodzi rozwijają się przez miłość i małżeństwo. Nie przyjęta od początku, traktowana nieufnie czy wrogo, utrwalii w sobie niechęć. To nie ona zabiera rodzicom syna, to nie on zabrał córkę — ona oddaje się synowi, lub zięć połączył swoje życie z córką i jej rodziną.

Rozwój młodego małżeństwa nie dokonuje się przez zabiegi wychowawcze, uwagi, przestrogi i napomnienia rodziców i teściów, pomóc mogą tylko rady — ale nie te nieproszone. Doświadczenie starszych tylko wtedy przydać się może młodym, gdy im pokaże naocznie, jak łagodzić napięcia, wyjaśniać nieporozumienia, naprawiać błędy.

Włączanie się w konflikty młodych z zamiarem bronienia pokrzywdzonej lub pokrzywdzonego, przeważnie zaostrasza sytuację, utrudnia znalezienie drogi porozumienia. Młodzi, nawet bardzo rozjatreni, znajdują drogę do siebie nawzajem o wiele łatwiej i prościej, gdy są pozostawieni sami sobie. Starszym nie wolno przyjmować funkcji ani prokuratora, ani obrońcy — aby zaś móc stać się sędzią, trzeba zachować taką bezstronność, na jaką trudno zdobyć się rodzicom.

Niektórym matkom trudno rozstać się ze swym macierzyństwem, tym szczególnie, które widziały swoją główną rolę w pielęgnowaniu i wychowywaniu małych i większych dzieci. Przeżywają one lęk przed własną jakoby niepotrzebnością. Te kobiety zresztą przechodzą najłatwiej z roli matki do roli babci i, przeskakując jedno pokolenie, podejmują w dalszym ciągu swoje wiecznie krążące się macierzyństwo wobec własnych wnuków — co czasem przyjmowane bywa z wdzięcznością, lecz często staje się źródłem kolejnych konfliktów międzypokoleniowych.

Na terenie pracy zawodowej człowiek dojrzały osiąga szczytowy poziom sprawności, gdyż zarówno kwalifikacje, jak i doświadczenie i nabыта rutyna sprawiają, że pracuje najefektywniej i najdojrzałej. Nabыта zdolność oceniania ludzi, uwolniona od skłonności dzielenia ludzi według schematu czarno-białego na zdecydowanie dobrych i zdecydowanie złych, pozwala dostrzegać uwarunkowanie każdego człowieka w życiu, tonuje wymagania w stosunku do możliwości. W tym okresie jest się więc dobrym wychowawcą, dobrym doradcą, kierownikiem, mając spory zasób doświadczenia życiowego. Jednocześnie jednak dogania następne pokolenie współpracowników, krytycznych, pełnych inicjatywy, żądnych awansu i udziału we władzy.

Stąd dla wielu wiek dojrzały w życiu zawodowym jest okresem, w którym dążenie do zachowania autorytetu i stanowiska zderza się często z dążeniami młodych, wyzwalając poczucie zagrożenia, które zwraca się przeciwko młodszym współpracownikom zakłócając harmonijne współdziałanie.

Mimo pewnego uczuciowego wyciszenia, wiek dojrzały nie jest wolny od konfliktów wewnętrznych człowieka. Kryzys obejmuje również stosunek człowieka do samego siebie, przeżywanie własnej wartości. Mężczyźni widzą ją głównie w swej sprawności fizycznej

i zawodowej, w swym poczuciu kompetencji i świadomości sukcesu, przede wszystkim zawodowego i społecznego, a już rzadziej w atrakcyjności estetycznej. Ponieważ obniżanie się sprawności bywa bardzo powolne, wiek dojrzały mężczyzny rzadko przynosi poważniejsze kryzysy wewnętrzne. Nierzadko rodzący się niepokój budzi dążenia do „sprawdzenia się” w nowych zadaniach, albo w próbach wskrzeszenia młodzieńczych doznań w nowych kontaktach towarzyskich, czasem w nowej miłości, której obiektem staje się młoda dziewczyna.

Głębszy konflikt staje się udziałem kobiety, która dość często przeżywa swoją wartość poprzez swoją urodę i atrakcyjność erotyczną i wówczas okres przekwitania stanowi dla niej punkt zagrożenia. To poczucie zagrożenia przeżywają przeważnie kobiety bardzo przystojne, które traktowały swoją urodę jako naczelną wartość. Widzimy u nich kurczowe trzymanie się młodości, mody, wszystkich rzemiosł upiększających. U wielu kobiet poczucie własnej ludzkiej wartości związuje się z ich atrakcyjnością erotyczną, tzw. powodzeniem i świadomością budzenia pożądania.

Niektóre kobiety przeżywają swoją wartość w zakresie sprawności fizycznej, zręczności, uprawiania sportów itd. i dla nich również rezygnacja z tego stanowi zagrożenie własnej wartości. Spotykamy jeszcze kobiety, które uczyniły z młodości jako takiej, ze wszystkimi jej atrakcjami, coś w rodzaju fetyszu. Są to kobiety, które się młodzieżowo ubierają, mówią młodzieżowym żargonem, stale usiłują być z młodymi, współzawodniczyć z nimi w „nadążaniu” za zmiennością świata. One również przeżywają zagrożenie w okresie przekwitania, ponieważ muszą zmienić styl życia, zdecydować się na pozostanie w tyle. Wszystkie wymienione tu czynniki mogą zachwiać przeżywanie kobiety, która uświadamia sobie własny wiek dojrzały i przemijanie urody.

Zdarza się, że kobieta, której samopoczucie było zależne od wzburzanego podziwu, w tym okresie często zmienia swój model zachowania i przechodzi na styl wzbudzania za wszelką cenę współczucia i odruchów opiekuńczych. W tym okresie w małżeństwie wśród objawów zazdrości wzrasta zachłanność w chęci posiadania, skrepiania drugiego człowieka, spowodowana własnym poczuciem zagrożenia. Czasem też tworzy się fikcyjny ideał zdrowia i prosi lekarzy o coś w rodzaju cudu: o stan sprzed piętnastu lat, zarówno co do samopoczucia jak i wyglądu. Są to oczywiście żądania nierozsądne.

Ta odrębność przeżywania własnej wartości przez mężczyznę i kobietę sprawia, że wiek dojrzały przynosi również i kryzys małżeński. Uwolnieni od obowiązków rodzicielskich zostają ze sobą małżonkowie, którzy przez wiele lat nieraz nie dbali o rozwój swej

wzajemnej miłości, zajęci głównie sprawami dzieci. Jest to więc okres, który sprawdza dojrzałość ich miłości. Jeżeli nie utrwała się w stałej formie przyjaźni, staje się wtedy zagrożona. Mężczyźni w tym wieku nie uświadamiają sobie u siebie żadnych zmian, a jeżeli nauczyli się patrzeć na żonę przede wszystkim pod kątem jej atrakcyjności erotycznej, mogą zacząć rozglądać się za kimś innym, co jest oczywiście dowodem niedojrzałości psychicznej mężczyzny. Jeżeli miłość podczas trwania małżeństwa przechodziła właściwe fazy rozwoju, w których więź erotyczna przestaje stopniowo być najsielniejszym ogniwem związku i utrwała się wynikająca z przywiązań i niekwestionowanej wspólnoty życia wzajemna przyjaźń, to w tym okresie małżeństwa nic już nie grozi.

Nie zwalnia to jednak od świadomego starania o atmosferę wzajemnej miłości, serdeczności. Nieuchronne drobne konflikty nie mogą wyrażać się pretensjami, wypominaniem doznanego roczarowania i przykrości. Właśnie w tym okresie trzeba się codziennie pobierać na nowo, na nowo zdobywać i obdarzać, wskrzeszać wspomnienia i pielęgnować atmosferę życia codziennego.

Większość małżeństw wychodzi z tego kryzysu obronną ręką, wzboagacona o nowe barwy swego przywiązań, a przede wszystkim za-wdzięczając przezwyciężenie kryzysu wspólnemu zaangażowaniu się w jakąś nową formę działalności. Uwolnienie bowiem od rodzicielstwa, stabilizacja społeczna i materialna sama w sobie może dać przeżycie pustki i zagrożenia — od którego uwalnia aktywne zaangażowanie, najlepiej w służbę społeczną. Tym, którzy pozostają zaangażowani, długie lata dojrzałości — bo jest to okres życia najdłuższy — płyną bez poczucia zagrożenia starością, bez kurczowego zajmowania się sobą nawzajem — lub sobą tylko, swymi codzennymi potrzebami. Dla nich dojrzałość i starość stają się w pełni tym, czym być powinny: normalnym okresem rozwoju wewnętrznego, który nie ustaje aż do końca życia.

ROZWIAZYWANIE KONFLIKTÓW

Nie można przewidzieć wszystkich możliwych konfliktów i kryzysów życiowych, życie jest i w tej dziedzinie nieuchwytnie dla przewidywań i bogatsze niż nasza wyobraźnia. Ważne jest samo liczenie się z możliwością pojawienia się kryzysów w różnych okresach życia i konfliktów niemalże każdego dnia. A w sytuacjach konfliktowych charakter człowieka zarówno sprawdza się, jak też rozwija. Sytuacją konfliktową jest właściwie każda sytuacja, w której człowiek dokonuje wyboru, zarówno świadomie jak i impulsywnie. Również każda rezygnacja prowadzi konflikt do przeżyć uczuciowych o mniejszym lub większym natężeniu. Nawet najusilniejsze

unikanie konfliktów w życiu wiedzie samo przez się do sytuacji konfliktowych. Proste doświadczenie potwierdza (już nawet w dzieciństwie) powszechnie znane prawdy: nie można wszystkich zadowolić, czy ewangeliczne „Nie można dwom panom służyć”.

Najważniejszym w rozwiązywaniu konfliktów jest samo przyjęcie sytuacji konfliktowej jako zadania, które trzeba rozwiązać. Trzeba naprawdę przyjąć do świadomości, że konfliktów unikać nie można, nie można ich też „zlikwidować”. Konflikt musi zostać przyjęty jako zderzenie różnych dążeń, domaga się słownego ich nazwania: ty chcesz tego, a ja tamtego (a przy tym ważne jest nie to, co się insygnuuje drugiemu, lecz to, co on sam uważa za swoje dążenie).

To, co pozostaje do zrobienia, to konfrontacja dążeń czy potrzeb stających naprzeciw siebie. Wtedy łatwiej już rozstrzygnąć czyje, lub które potrzeby muszą zostać zaspokojone najpierw. Rozstrzygać tu jednak musi rzeczywiście ranga potrzeby, a nie osoby. Władza rodzinelska polega właśnie o wiele bardziej na rozwiązywaniu takich sytuacji konfliktowych, jakie niesie codzienne życie rodzinne, dokonywaniu decyzji rozstrzygających, aniżeli na prawie do posłuszeństwa dzieci, posłuszeństwa ślepego, opartego na samym tylko autorytacie. Trzeba przyjąć konieczność uzasadniania swych rozstrzygających decyzji (przynajmniej wobec młodzieży i wobec dzieci w wieku szkolnym).

Uzasadnieniem decyzji i jednocześnie uczeniem młodych rozwiązywania konfliktów nie może być tylko ojcowskie czy macierzyńskie „ja tak chcę, tak musi być i ty masz słuchać”, ale właśnie spokojne i jasne wykazanie, jakie potrzeby i dążenia mają pierwszeństwo w życiu, a jakie muszą ustępować. Dziecko ma prawo wiedzieć, dlaczego nie zaakceptowano jakiegoś jego dążenia, odmówiono upragnionej rozrywki, zdecydowano o czymś wbrew jego życzeniom.

W szczególnie trudnych konfliktach dążeń na terenie rodziny, również w konfliktach wewnętrznych, trzeba starać się przewidywać skutki wszystkich możliwych rozwiązań i w decyzjach tym właśnie się kierować. Tu właśnie konieczne jest rozgraniczenie między natężeniem pragnień a rzeczywistą wartością. Przewidywanie skutków każdego z możliwych rozwiązań nie powinno przeradzać się w marzenia o spełnieniu dążenia, ani w snucie lękliwych rozważań o związanych z nim zagrożeniach.

Oczywiście nie jest to łatwe, ale stopniowo w życiu zmniejsza się napięcie dążeń i doświadczenie przynosi zdolność rezygnacji z natychmiastowego zaspokajania swych potrzeb, czy realizowania dążeń kosztem innych. Stopniowo dostrzegamy możliwości rozwiązań, w których nie ma „pokonanych” i „zwycięzców” — gdy każdy po-

trafi zrezygnować z części swych dążeń, by ich nie realizować kosztem innych, lub wymuszając ustępstwa.

I wreszcie jeszcze jedna zasada, bardzo istotna, w rozwiązywaniu konfliktów — to konieczność możliwie szybkiego podejmowania decyzji. Przeciąganie się sytuacji konfliktowej w czasie jest niekiedy bardziej szkodliwe niż jawnie niekorzystna dla uczestnika decyzja. Wobec niekorzystnej decyzji szybko poszukuje się i znajduje lub otrzymuje „coś w zamian”, życie toczy się dalej, można żyć nowymi dążeniami, może bardziej realnymi, bardziej przystosowanymi do możliwości, o większych szansach spełnienia. Natomiast w napiętej sytuacji oczekiwania i zawieszenia zarówno dorosły, jak i — o ileż zresztą bardziej — dziecko podlega napięciu nerwowemu silniejszemu niż w niepowodzeniu. Doświadczenie uczy zresztą, że decyzje odwlekane nie bywają lepsze niż podjęte wcześnie, a szansa błędu nie jest zależna tylko od czasu, o wiele bardziej zależy od tego, czy rozważy się wszystkie możliwe skutki i czysto rzetelnie dokona się konfrontacji wartości.

Tak samo w całym życiu i w wychowaniu kresem konfliktu nie jest „klęska lub zwycięstwo” — o wiele bardziej jest to zadanie do spełnienia. Kryzys zaś, to moment życia, w którym sprawdza się człowiek i jego miłość. W życiu wspólnoty rodzinnej konflikty stanowią punkty węzłowe: sprawdzają zarówno ludzi, jak i to, co ich łączy; stanowią zagrożenie, ale jednocześnie i szansę rozwoju miłości dla samej rodziny i dla każdego z jej członków.

Elżbieta Sujak

RODZINA KATOLICKA A PRAKTYKI RELIGIJNE DZIECI

Na rodzinie chrześcijańskiej, będącej — w myśl określenia Soboru Watykańskiego II — „domowym Kościołem”¹, spoczywa w głównej mierze obowiązek religijnego wychowania dzieci. Wypełnianie tego zadania nie napotykało na większe trudności w warunkach społeczeństwa preindustrialnego.² Ułatwia je daleko posunięta wówczas identyfikacja Kościoła ze społeczeństwem. Rodzina, zintegrowana z globalnym społeczeństwem kościelnym i narodowym, z łatwością mogła przyjąć i przekazać dzieciom religijny system wartości, norm i wzorów zachowań ugruntowanych w całym społeczeństwie i w kulturze. Badania wykazują, że obowiązek religijnego wychowywania dzieci podejmowały w owym czasie niemal wszystkie rodziny i to w szerokim zakresie, obejmującym rozmaite praktyki religijne, zwyczaje religijno-społeczne oraz różne ćwiczenia o charakterze wychowawczym.³

Obecnie, w dobie kształtowania się społeczeństwa industrialnego⁴ sytuacja Kościoła i rodziny uległa zmianie. Dokonujące się w globalnym społeczeństwie procesy specjalizacji, racjonalizacji i desakralizacji doprowadzają do emancypowania się spod wpływów Kościoła struktur cywilnych, oddzielania sacram od profanum. Rodzina zostaje pozbawiona kontekstu społecznego, który dawniej umożliwiał jej religijne wychowywanie dzieci siłą funkcjonujących wzorów kulturowych. Traci pod tym względem oparcie we wspólnocie lokalnej

¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 11. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 1968 s. 115.

² „Przez społeczeństwo preindustrialne rozumie się tutaj taki typ społeczeństwa, w którym nie zaznaczyły się jeszcze procesy przemian wywołane przejęciem z cywilizacji tradycyjnej do industrialnej”. W. Piwowarski: Proces sekularyzacji rodziny jako instytucji społeczno-religijnej. Roczniki Nauk Społecznych t. IV (1976) s. 103.

³ Por. np. L. Vasgovics: Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen. W: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Bd. 3. Köln-Opladen 1967 s. 129 nn; K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina chłopska w południowej Polsce na przełomie XIX i XX wieku. W: Studia nad życiem społecznym i kulturą. Wrocław 1966 s. 216; Z. T. Wierzbicki: Tradycyjna religijność wiejska. (Badania monograficzne we wsi Zaczysze). Roczniki Socjologii WSI t. VIII (1968) s. 189 nn; F. Bujak: Źmiąca, wieś powiatu limanowskiego. Kraków 1903 s. 139 nn; W. Witos: Moje wspomnienia. t. I. Paryż 1964 s. 95 nn.

⁴ „Przez społeczeństwo industrialne rozumie się tutaj taki typ społeczeństwa, w którym wystąpiły już skutki przemian cywilizacyjno-społecznych”. Piwowarski jw. s. 112.

oraz w takich strukturach pośrednich, jak szkoła, bractwa, stowarzyszenia charytatywne itd. Wskutek tego proces wprowadzania dzieci w życie religijne wymagać będzie bardziej samodzielnej decyzji i troski ze strony rodziców. Konsekwentnie zakres wychowawczych oddziaływań podlegał będzie w poszczególnych rodzinach daleko idącym zróżnicowaniom. Z badań zrealizowanych w wysoko uprzemysłowionych krajach Zachodu okazało się, że jedne grupy rodzin wypełniają obowiązek religijnego wychowania dzieci w zupełności, inne — tylko częściowo, inne wreszcie — wcale. O podejmowaniu tego obowiązku lub zaniechaniu go decyduje głównie stan religijności rodziców.⁵

W Polsce proces industrializacji jest dopiero w toku. Toteż przypuszcza się, że w środowiskach mniej otwartych funkcjonują jeszcze siły dawnej tradycji, nakazującej wprowadzanie dzieci w życie religijne niezależnie od stanu religijności rodziców. Mając to na uwadze, można wysunąć tu następującą hipotezę: Im mniej otwarte środowisko społeczne, tym więcej rodzin podejmuje religijne wychowanie swoich dzieci; i odwrotnie: im bardziej otwarte środowisko społeczne, tym mniej rodzin religijnie wychowuje swoje dzieci.

Hipoteza ta zostanie poddana weryfikacji w świetle socjologicznych badań ankietowych, zrealizowanych w siedemnastu parafiach przez Zakład Socjologii Religii KUL w latach 1968—1975.⁶ Badaniami tymi objęto łącznie 3950 rodzin reprezentujących 4 typy środowiska, mianowicie: wieś, wieś pegeerowską, małe miasto i wielkie miasto. Ankietę, której pytania dotyczyły rodziców i ich dzieci, wypełniły dzieci uczęszczające do klas V—VIII szkół podstawowych. Wskutek tego otrzymane rezultaty można traktować jako odzwierciedlenie opinii dzieci o swoich rodzinach. Uzupełnienie wypowiedzi ankietowych stanowią — wzięte w niniejszym opracowaniu także pod uwagę — informacje zawarte w dziennikach katechizacji.

W trakcie analiz zostaną uwzględnione tylko te działania członków rodziny, które były świadomie ukierunkowane na wdrożenie dzieci do praktyk religijnych.⁷ Oprócz ogólnych informacji o stanie zain-

⁵ Por. np. O. Schreuder: *Kirche im Vorort. Soziologische Rekundung einer Pfarrei*. Freiburg 1962 s. 328; K. Dobbelaere: *Soziologische analyse van de katholiekeit*. Antwerpen 1966 s. 329; L. Vasconics: *Familie und religiöse Sozialisation*. Wien 1970 s. 211 nn.

⁶ Imienny wykaz badanych parafii łącznie z krótką charakterystyką poszczególnych badań zawiera odrębna praca autora pt. *Szrodowisko rodzinne a religijność dzieci w świetle stanu badań socjologicznych w Polsce*, przechowywana w Archiwum KUL.

⁷ Zatem będą tu wzięte pod uwagę oddziaływanie wychowawcze w ścisłym znaczeniu. (por. np. K. Przecławski: *Miasto i wychowanie*. Warszawa 1968 s. 29). Pominie się natomiast całą płaszczyznę oddziaływania członków rodziny na religijność dziecka poprzez ich własne postępowanie.

teresowania się rodziców praktykami religijnymi swoich dzieci (1), zostanie ukazany zakres podejmowanych przez członków rodziny starań mających na celu wdrożenie dziecka do modlitwy, do uczestnictwa we mszy św. niedzielnej oraz do uczęszczania na katechizację (2). Działania te będą analizowane w kontekście różnych środowisk społecznych celem wykrycia założonej hipotetycznie zależności ich nasilienia od stopnia otwartości środowiska. Pozwoli to na wprowadzenie odpowiednich wniosków i sformułowanie uwag (3).

1. STAN ZAINTERESOWANIA SIĘ RODZICÓW PRAKTYKAMI RELIGIJNYMI SWOICH DZIECI.

Z odpowiedzi ankietowych wynika, że zainteresowanie się rodziców praktykami religijnymi swoich dzieci jest zjawiskiem powszechnym. Na pytanie: „Czy rodzice interesują się twoim uczęszczaniem

Tabela 1

TYP ŚRODOWISKA A STAN ZAINTERESOWANIA SIĘ RODZICÓW PRAKTYKAMI RELIGIJNYMI SWOICH DZIECI (W %)

Typy środowiska		Stan zainteresowania się rodziców uczęszczaniem dzieci na lekcje religii (a), na mszę św. (b), do spowiedzi (c):			
		interesują się	nie interesują się	brak odpowiedzi	ogółem
wieś N = 591	a	97,5	2,5	—	100,0
	b	98,0	2,0	—	100,0
	c	97,3	2,7	—	100,0
PGR N = 145	a	97,2	2,1	0,7	100,0
	b	98,6	1,4	—	100,0
	c	96,6	3,4	—	100,0
małe miasto N = 1688	a	95,9	3,6	0,5	100,0
	b	97,6	2,1	0,3	100,0
	c	96,1	3,7	0,2	100,0
wielkie miasto	a	97,8	2,1	0,1	100,0
	b	97,2	2,5	0,3	100,0
	c	92,8	6,8	0,4	100,0
ogółem N = 3185	a	96,7	3,0	0,3	100,0
	b	97,6	2,2	0,2	100,0
	c	95,6	4,2	0,2	100,0

na lekcje religii, na mszę św., do spowiedzi?", twierdząco odpowiedziało ok. 96% badanych dzieci. Stan zainteresowań — jak to wynika z tabeli 1 — nie jest zróżnicowany ze względu na charakter środowiska społecznego ani rodzaj praktyki religijnej, z wyjątkiem spowiedzi, w stosunku do której zmniejsza się zasięg zainteresowań w środowisku wielkomiejskim.

W przekonaniu dzieci rodzice nie tylko interesują się ich praktykami religijnymi, ale są nadto gotowi nakłaniać je różnymi sposobami do ich wypełniania. Informacji w tym względzie udziela odpowiedź dzieci na pytanie: „Co powiedzieliby rodzice, gdybyś nie chodził(a): a — na lekcje religii, b — do kościoła, c — do spowiedzi?” Z odpowiedzi tych — zestawionych w tabeli 2 — wynika, że prawie wszyscy rodzice reagują na zaniedbywanie przez dzieci

Tabela 2

**TYP ŚRODOWISKA A RODZAJ PRZEWIDYWANEJ REAKCJI
RODZICÓW NA ZANIEDBANIE PRZEZ DZIECKO PRAKTYK
RELIGIJNYCH (W %)**

Typy środowiska	Rodzaj przewidywanej reakcji rodziców na zaniedbanie przez dziecko lekcji religii (a), mszy św. (b), spowiedzi c):				
	brak reakcji	per-swazja	krzyk, zganie-nie	kara cielesna	brak odpow.
wieś N = 838	a	1,7	52,4	26,7	19,0
	b	1,4	40,8	43,7	14,1
	c	1,9	44,0	36,3	17,8
PGR N = 145	a	—	42,1	45,5	11,7
	b	1,4	42,1	42,8	11,0
	c	1,4	37,3	47,6	11,0
male miasto N = 1688	(a	3,6	57,5	28,6	8,8
	b	2,9	56,8	32,3	8,0
	c	4,1	59,3	28,0	6,9
wielkie miasto N = 535	a	3,0	60,2	29,9	4,5
	b	1,5	61,1	32,1	2,6
	c	2,8	63,7	26,2	3,2
ogółem N = 3206	a	3,0	55,9	28,9	10,6
	c	2,2	52,7	35,7	8,9
	b	3,2	55,1	30,7	9,3

praktyk religijnych. Obojętną postawę wobec tychże zaniedbań zajmuje jedynie 1—2% rodziców mieszkających na wsi oraz 2—3% rodziców mieszkających w miastach. Najczęstszą reakcją jest perswazja. Stosuje ją ok. 55% badanych. Pozostała część rodziców skłonna jest zareagować ostrzej: ok. 32% — krzykiem, oraz ok. 10% — wymierzeniem kary cielesnej.

Rodzaj zaniedbanej praktyki na ogół nieznacznie wpływa na sposób reagowania rodziców. Wyraźny wpływ na jakość reakcji ma natomiast typ środowiska lokalnego. Na wsi perswazją reaguje ok. 45% rodziców, krzykiem — ok. 35%, wymierzeniem kary — ok. 17%. W środowisku pegeerowskim zaś najwięcej rodziców skłonnych jest zareagować krzykiem (ok. 45%), następnie perswazją (ok. 40%), wreszcie karą (ok. 11%). W miastach, w miarę wzrostu ich otwartości, proporcje te wyraźnie się zmieniają na korzyść perswazji. I tak: w małych miastach tłumaczeniem (perswazją) reaguje ok. 58% rodziców, krzykiem — ok. 30%, wymierzaniem kary cielesnej — ok. 8%. W wielkich miastach odsetki te wynoszą odpowiednio: ok. 62%; ok. 29%; ok. 3%.

Złagodzenie form nacisku na dziecko w środowiskach miejskich wydaje się efektem upowszechniania się pod wpływem urbanizacji bardziej egalitarnych stosunków między rodzicami a dziećmi.⁸ Trudno natomiast odpowiedzieć czy, i na ile świadczy ono o zmniejszaniu się troski rodziców odnośnie religijnego wychowania dzieci. Toteż odpowiedzi na postawiony problem trzeba szukać na drodze dalszych analiz dotyczących działań podejmowanych przez rodziny celem wdrożenia dzieci do poszczególnych praktyk religijnych. Analizy te rzucają zarazem trochę światła na specyfikę ujawnionej wyżej pozytywnej postawy rodziców w stosunku do religijnego wychowywania dzieci.

2. PODĘJMOWANE PRZEZ RODZINĘ DZIAŁANIA WYCHOWAWCZE ODNOŚNIE PRAKTYKI MODLITWY, MSZY ŚW. I KATECHIZACJI.

Celem poznania wkładu rodziny w proces wdrażania dziecka do modlitwy, zadano ankietowanym pytanie: „Kto cię uczył pacierza?” Odpowiedzi — zestawione w tabeli 3 — wskazują, iż rodzina czuje się odpowiedzialna za nauczenie dzieci tekstów podstawowych modlitw. W badanych parafiach jedynie w nielicznych przypadkach nauczycielami pacierza byli ludzie spoza rodziny, jak np. katecheta, siostra zakonna itp. Również niewiele dzieci uczyło się modlitwy

⁸ Por. np. M. Parzyńska, J. Tartowska: *Jaka jesteś rodziną? Wyniki ankiety przeprowadzonej przez Życie Warszawy. Wybór i opracowanie*. Warszawa 1965; J. Turowski: *Struktura i funkcje rodziny a teoria rodziny nuklearnej*. W: *Przemiany rodzin polskiej*. Warszawa 1975 s. 256.

Tabela 3

TYP ŚRODOWISKA A NAUCZYCIEL PACIERZA (W %)

Nauczyciel pacierza	Typy środowiska				
	N = 591 wieś	PGR N = 145	małe miasto N = 1403	wielkie miasto N = 535	ogółem N = 2674
sam(a)	1,4		3,8	1,1	2,7
obydwoje rodzice	23,6	3,8	16,2	15,7	18,4
ojciec	4,2	27,4	3,6	1,7	3,4
matka	56,7	3,4	57,9	59,3	57,6
rodzeństwo	4,2	51,0	2,1	0,6	2,1
inni krewni	9,6	5,5	12,0	9,2	10,6
inni (spoza rodziny)	—	2,1	1,8	7,9	2,6
brak odpowiedzi	0,3	1,7	2,6	4,5	2,6
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

samodzielnie. Spośród członków rodziny nauczycielem pacierza najczęściej jest matka. Matki spełniają to zadanie w stosunku do 57,6% badanych dzieci. W następnej kolejności nauczycielami modlitwy są obydwoje rodzice, a po nich inni krewni, wśród których najczęściej wymieniane są babcie.⁹ Ojcowie bardzo rzadko stają się jedynymi nauczycielami pacierza, a jeszcze rzadziej starsze rodzeństwo. Stan zaangażowania członków rodziny w nauczanie dzieci pacierza jest zróżnicowany ze względu na typ środowiska społecznego. Rodziny wiejskie przejawiają tutaj większą gorliwość niż rodziny miejskie. Podczas gdy w środowisku wiejskim rodzina pełni rolę nauczyciela pacierza dla 98,6% badanych dzieci, to rodziny w wielkich miastach zadanie to wykonują względem 86,3% dzieci. Wraz ze wzrostem otwartości środowiska zmniejsza się tu zwłaszcza udział ojca.

Nasuwa się pytanie, czy wdrażanie dziecka do modlitwy ogranicza się do pamięciowego wyuczenia pacierza, czy też jest ono kontynuowane przez praktykę wspólnej modlitwy w rodzinie. Kwestię tę wyjaśniają — zebrane w tabeli 4 — odpowiedzi na następne pytanie ankietu: „Z kim odmawiasz pacierz?”. Wynika z nich, że ok. 75% dzieci modlą się samotnie. Jedynie ok. 15% ankietowanych odmawia pacierza wspólnie z rodzeństwem, oraz ok. 10% z rodzicami lub z kimś innym.

* Babcie zostały wymienione jako nauczycielki pacierza przez ok. 9–10% respondentów.

Tabela 4

**TYP ŚRODOWISKA A WSPÓŁNE ODMAWIANIE PACIERZA
W RODZINIE (W %)**

Typy środowiska	Odpowiedzi dzieci na pytanie: „Z kim odmawiasz pacierz?”					
	sam(a)	z rodzeństwem	z rodzicami	z kim innym	brak odpow.	ogółem
wieś N = 591	76,5	15,1	8,0	—	0,1	100,0
PGR N = 145	77,9	14,5	6,2	—	1,4	100,0
małe miasto N = 1297	70,9	17,3	9,4	1,3	1,1	100,0
wielkie miasto N = 492	81,1	6,5	11,0	0,8	0,6	100,0
ogółem N = 2525	74,6	14,5	9,2	0,8	0,9	100,0

Tabela 5

**TYP ŚRODOWISKA A CZĘSTOTLIWOŚĆ WSPÓŁNEGO
ODMAWIANIA PACIERZA PRZEZ CAŁĄ RODZINĘ (W %)**

Częstotliwość wspólnego odmawiania pacierza	Typ środowiska				
	wieś N = 491	PGR N = 145	małe miasto N = 1481	wielkie miasto N = 535	ogółem N = 2652
zawsze	13,0	3,4	8,1	8,8	8,5
często	14,3	8,9	10,1	23,2	10,6
czasem	27,9	31,0	28,8	26,7	27,6
okresowo	18,5	34,4	14,9	33,3	19,0
nigdy	26,3	19,6	36,5	1,3	33,1
brak odpowiedzi	—	2,7	1,6	6,7	1,2
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Z wychowawczego punktu widzenia szczególnie doniosłe znaczenie ma wspólna modlitwa wszystkich członków rodziny. Praktyka ta — jak wskazuje tabela 5 — jest jednak stosunkowo rzadko spotykana. Zawsze tę formę modlitwy praktykuje kilkanaście procent

badanych rodzin wiejskich oraz zaledwie kilka procent rodzin mieszkających w mieście i we wsiah pegeerowskich. Natomiast znaczna jest liczba rodzin, które nigdy nie gromadzą się na wspólną modlitwę. W miastach takich rodzin jest więcej niż na wsi. Brak praktyki wspólnego odmawiania pacierza w rodzinach świadczy o dość powierzchownym traktowaniu obowiązku wdrażania dzieci do modlitwy.

Z kolei należałoby przyjrzeć się oddziaływaniu rodziny mającemu na celu wdrożenie dzieci do uczęszczania na mszę św. Czy oprócz ukazanego wyżej zainteresowania się rodziców oraz stosowania środków nacisku, owo wdrażanie dokonuje się na drodze współuczestnictwa z dzieckiem w tejże praktyce religijnej? — Odnośnych informacji udzielają dziecięce odpowiedzi na pytanie ankiety: „Z kim chodzisz do kościoła?”. Wynika z nich, że ponad 40% ankietowanych udaje się na mszę św. samotnie. Pozostała część dzieci najczęściej wybiera się na nią wspólnie z rodzeństwem. Rodzice rzadziej towarzyszą swym dzieciom w drodze do kościoła. Czyni to 18,5% badanych ojców i matek. Jak wskazuje tabela 6, zasięg praktyki wspólnego uczęszczania rodziców i dzieci na mszę św. jest zróżnicowany ze względu na typ środowiska społecznego. W mieście obejmuje on więcej rodzin niż na wsi. W miastach znana jest też

Tabela 6

**TYP ŚRODOWISKA A WSPÓLNE UCZĘSZCZANIE
CZŁONKÓW RODZINY NA MSZĘ ŚW. (W %)**

Odpowiedzi dzieci na pytanie: „Z kim chodzisz do kościoła?”	Typ środowiska				ogółem N=2859
	wieś N = 491	PGR N = 145	małe miasto N = 1688	wielkie miasto N = 535	
sam(a)	59,7	29,0	37,1	39,8	41,1
z rodzeństwem	24,4	40,0	25,8	19,8	25,1
z rodzicami	10,6	7,6	22,0	17,6	18,5
z całą rodziną	—	—	5,1	17,8	6,3
z kim innym	4,9	20,0	5,8	4,3	6,1
brak odpowiedzi	0,4	3,4	4,2	0,7	2,9
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

praktyka wspólnego udawania się do kościoła wszystkich członków rodziny. W środowisku wiejskim tej praktyki nie zauważono.

Warto jeszcze przyjrzeć się oddziaływaniu rodziców mającemu

na celu udział dzieci w katechizacji. Poza poznanym już zainteresowaniem się rodziców sprawą uczęszczania dziecka na katechizację ważne znaczenie ma ich kontakt z katechetą. Badania dostarczają nieco informacji odnośnie udziału rodziców w tzw. wywiadówkach. Na ogół uczestniczy w nich większość rodziców, aczkolwiek w poszczególnych parafiach, nawet należących do tego samego typu środowiska stan frekwencji jest mocno zróżnicowany. Np. w Pionkach wynosi 78%, w Kraśniku Fabr. — 56%, w Krośnie Odrz. — 15%. Tak duże różnice w odsetkach zdają się tu wskazywać na wpływ różnorodnych czynników nie uwzględnionych w niniejszych badaniach.

Udział rodziców w wywiadówkach jest też silnie zróżnicowany w zależności od wieku ich dziecka. Najliczniej przychodzą na wywiadówkę rodzice dzieci najmłodszych (z kl. I i II). Frekwencja osiąga tam przeważnie 80—100%. Począwszy od dzieci z klas III, zainteresowanie rodziców wywiadówkami dość znacznie się zmniejsza. Fakt ten zdaje się świadczyć o niedocenianiu przez tychże rodziców katechizacji po odbytym już przygotowaniu do pierwszej spowiedzi i komunii św. Z tabeli 7 zdaje się wynikać, że owo zmniejszanie się frekwencji na wywiadówkach przybiera szersze rozmiary w miastach niż na wsi. Brak dokładnych obliczeń odnośnie pozostałych badanych parafii nie pozwala jednak na jakiekolwiek uogólnienia.

Tabela 7

**WIEK DZIECI A STAN FREKWENCJI RODZICÓW
NA WYWIADÓWKACH Z KATECHIZACJI (W %)**

Wiek dzieci (klasa)	Stan frekwencji rodziców na wywiadówkach w parafii:	
	Garbów (wieś) N = 576	Kraśnik Fabr. (male miasto) N = 2464
I	64,5	83,7
II	80,9	91,1
III	61,3	74,0
IV	67,0	67,7
V	55,5	51,3
VI	67,1	45,5
VII	63,0	30,5
VIII	55,5	28,0

Uwaga: Obliczeń dokonano na podstawie dzienników katechizacji.

3. WNIOSKI I UWAGI.

Szczupły zakres analizowanych tu działań nie pozwolił na wyczerpujące naświetlenie wychowawczych oddziaływań rodziny, zmierzających do wdrożenia dzieci w praktyki religijne. Dał jednakże ogólne przynajmniej rozeznanie w tej kwestii. Okazało się, że prawie wszyscy rodzice pragną religijnie wychować swoje dzieci: powсzecznie interesują się ich praktykami religijnymi oraz reagują na ewentualne zaniedbania dziecięce pod tym względem. Na ogół czują się też odpowiedzialni za nauczenie dziecka pacierza. Z drugiej strony zauważono, że większość rodzin powstrzymuje się od współdzia-łu w praktykach religijnych swoich dzieci. Po nauczeniu dziecka pacierza, z chwilą zapisania go na katechizację i posyłania na mszę św. niedzielną rodzice — w większości przypadków — ograniczają swoje wychowawcze zabiegi do kontroli i stosowania w razie potrzeby odpowiednich środków nacisku. Stwarza to wrażenie, jakoby pełnili oni rolę nadzędnej instancji w stosunku do wychowawczych oddziaływań duszpasterzy i katechetów.

Przeprowadzone analizy ujawniły zróżnicowanie stanu współuczestniczenia rodzin w praktykach religijnych dzieci w zależności od typu środowiska społecznego. Zróżnicowanie to przybierało jednak różny kształt w odniesieniu do poszczególnych praktyk. Wskutek tego nie wskazało jednoznacznie typu środowiska najbardziej sprzyjającego dla tego rodzaju oddziaływań wychowawczych. I tak: w zakresie wdrażania dzieci w praktykę pacierza środowiskiem najbardziej sprzyjającym okazała się wieś, zaś najbardziej niesprzyjającym — wielkie miasto. Na tego rodzaju gradację środowisk nie można sobie pozwolić w relacji do praktyki mszy św., a to ze względu na zbyt szczupły zakres badań. Jednakże w zakresie analizowanego wyżej wskaźnika wielkie miasto wydaje się bardziej sprzyjać wdrażaniu dzieci do uczęszczania na mszę św. aniżeli wieś. Natomiast środowiskiem zdecydowanie niesprzyjającym dla obydwu branych tu pod uwagę praktyk jest wieś pegeerowska. Toteż postawiona na wstępie hipoteza — głosząca zmniejszanie się wraz ze wzrostem otwartości środowiska liczby rodzin podejmujących religijne wychowanie dzieci — potwierdza się tylko w odniesieniu do praktyki pacierza i to jedynie w układzie trzech środowisk: wsi — malego miasta — wielkiego miasta. Natomiast nie weryfikuje się w relacji do mszy św. oraz w stosunku do — analizowanego w pierwszej kolejności — zainteresowania się rodziców uczęszczaniem dzieci na mszę św. i na katechizację.

Stopnia weryfikacji hipotezy nie można utożsamiać ze stopniem wpływu industrializacji na stan wychowawczych oddziaływań rodziny. Sowiej uzyskane rezultaty stanowią wypadkową szeregu

czynników nie uwzględnionych w niniejszej analizie, a zwłaszcza religijności rodziców. Niemniej, w świetle zaprezentowanych tu badań okazuje się, że urbanizacja w Polsce na obecnym etapie nie niweczy pozytywnego ustosunkowania się rodziców do obowiązku religijnego wychowania dzieci. Nie zmniejsza też w jakimś znacznym stopniu stanu ich zainteresowań i kontroli pod tym względem nad dzieckiem. Wyraźne zmiany dokonały się natomiast w zakresie stosowanych środków nacisku na dziecko oraz współuczestniczenia rodziców w jego praktykach religijnych. W środowiskach bardziej zurbanizowanych reakcja rodziców na zaniedbanie przez dziecko praktyk religijnych przybiera formy łagodniejsze. Zanika też powszechna dawniej praktyka wspólnego odmawiania pacierza. Niski stan tej praktyki także na wsi wskazuje, iż proces ten ogarnął już wszystkie środowiska społeczne. Owocem urbanizacji wydaje się być także uchylanie się pewnej części rodzin wielkomiejskich (ok. 80%) od trudu nauczania dzieci pacierza (tab. 3). Negatywny jej wpływ zdaje się jednak nie dotyczyć praktyki mszy św. W zakresie analizowanego tu wskaźnika można by tutaj dopatrzeć się nawet tendencji przeciwej.¹⁰ Fakt ten zdaje się potwierdzać poczynione już gdzie indziej spostrzeżenia, iż zjawisku zmniejszania się zakresu wychowawczych oddziaływań rodziny towarzyszy intensyfikacja tychże oddziaływań na zawężonym odcinku.¹¹

W świetle ukazanych wyżej faktów nasuwają się pewne refleksje i uwagi pod adresem duszpasterstwa rodzin. Życie religijne, jak każdy rodzaj życia, do swego rozwoju potrzebuje odpowiedniego środowiska. Rolę środowiska sprzyjającego rozwojowi religijności dziecka nadal pełni rodzina. Sytuacja rodziny pod tym względem zawsze była i jest szczególnie korzystna, gdyż jej wpływ na dziecko — przynajmniej w pewnym okresie jego życia — bywa najsielszniejszy i najtrwalszy.¹² Zgodnie z prawami psychologii religijność

¹⁰ Do podobnych wniosków doprowadziły nie uwzględnione tutaj badania przemian religijnej funkcji rodzin. Stwierdzono tam, iż w miarę postępów industrializacji zmniejsza się liczba rodzin uczących dzieci pacierza oraz modlących się wspólnie w domu; równocześnie zauważono wzrost liczby rodzin udających się wspólnie na mszę św. (J. Styrna: *Przemiany religijnej funkcji rodziny w środowisku wiejskim na przykładzie wybranych wsi powiatu tarnowskiego*. Lublin 1974 s. 111 (Praca doktorska; maszynopis w Archiwum KUL); J. Alasa: *Przemiany religijnej funkcji rodziny na przykładzie parafii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Lublinie*. Lublin 1975 s. 63, 79 (Praca magisterska; maszynopis w Archiwum KUL)).

¹¹ Por. np. Turowski jw. s. 247; D. Markowska: *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*. Wrocław 1984 s. 194.

¹² Rodzina, dzięki charakterowi więzi oraz możliwości zaspokajania elementarnych potrzeb, stanowi dla swoich członków niezastąpioną grupę odniesienia. Dla dziecka, które nie uczestniczy jeszcze w życiu innych grup, rodzina jest jedyną grupą odniesienia. Oznacza to, iż wartości i wzory rodzinne mają dla niego naj-

dziecka kształtuje się poprzez internalizację wartości, norm a zwłaszcza wzorów zachowań swego środowiska. Zatem jeśli rodzina chce religijnie wychować dziecko, musi dostarczyć mu odpowiednich wzorów. Innymi słowy: rodzina o tyle będzie religijnie wychowywać, o ile sama będzie prowadzić życie religijne. Nieporozumieniem jest mniemanie, iż można trwale kształtać religijność dziecka przy pomocy samych nakazów i zakazów, chociażby połączonych z kontrolą i sankcją. Zabiegi te mogłyby okazać się bardziej przydatnym narzędziem wychowawczym w ręku rodziców w warunkach społeczeństwa preindustrialnego, gdy życie społeczne szerszego środowiska nacechowane było pierwiastkami religijnymi. Dziś przed rodziną katolicką stają szersze wymagania. Toteż ukazane wyżej nieomal powszechne — mimo dokonujących się przemian cywilizacji — zainteresowanie się rodziców praktykami religijnymi swoich dzieci oraz ich gotowość do stosowania w razie zaniedbań środków nacisku nie mogą w pełni zadowalać. Niski stan współuczestnictwa rodziców w praktykach religijnych swoich dzieci winien napawać niepokojem. Odnosi się to zwłaszcza do modlitwy. Dotyczące tej praktyki tendencje należy odczytać jako poważne jej zagrożenie w następnych pokoleniach.

W tej sytuacji przed duszpasterstwem wyłaniają się nowe zadania. Wydaje się, że zachodzi tu potrzeba dowartościowania lub mocniejszego akcentowania w nauczaniu i praktyce pewnych elementów religijności rodziny. Niektóre z tych elementów zostały już dowartościowane w oficjalnych rozporządzeniach władz kościelnych, lecz nie przyjęły się jeszcze w mentalności wiernych. Chodzi tu między innymi o dowartościowanie samej wspólnoty rodzinnej ochrzczonych jako realizacji Kościoła; o dowartościowanie wspólnotowego wypełniania przez członków rodziny domowych i pozadomowych praktyk religijnych; o silniejsze akcentowanie obowiązku religijnego wychowywania dzieci adekwatnie do zaistniałej sytuacji, tj. głównie przez pogłębianie życia religijnego rodziców i pozostałych członków rodziny. Praca ta winna zmierzać zarówno do podtrzymywania wielu tradycyjnych praktyk i zwyczajów religijnych w rodzinie, jak też do poszukiwania takich form życia religijnego wspólnoty rodzinnej, które okażą się bardziej adekwatne do mentalności społeczeństwa industrialnego. Celem a zarazem końcowym efektem działań podejmowanych przez duszpasterzy i rodziców powinno tu być takie ukształtowanie życia religijnego rodziny, by mogła ona stanowić optymalne środowisko dla prawidłowego rozwoju religijności dziecka.

ks. Kazimierz Bełch

wyższe znaczenie. Por. np. J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970 s. 339—341; S. Kowalski: *Socjologia wychowania w zarysie*. Warszawa 1974 s. 110.

MAULANA DŽALALUDDIN RUMI

Maulana Dżalaluddin Rumi, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli mistycyzmu perskiego (on to właśnie założył zakon tańczących derwiszów), urodził się w Balchu w r. 1207, zmarł w Konii w roku 1273. Dwa jego dzieła poetyckie zapewniły mu poczesne miejsce wśród pierwszych mistrzów literatury światowej. Diwan e Szams e Tabriz to zbiór paru tysięcy gazałów, w których pośród rekwizytów symboliki poezji miłosnej przewijają się wątki rozwijań filozoficzno-teologicznych, usiłujące godzić oficjalną doktrynę islamu z panteistyczną teorią emanacji wszystkich rzeczy od Boga i ich ostatecznego połączenia z nim. Drugim dziełem, cenionym bodaj jeszcze wyżej, jest Masnavi e Ma'nawi — „biblia sufizmu”, zbiór przypowieści i refleksji etycznych i filozoficznych.

CZTEROWIERSZE

Łzo natrętna, wypowiedz całe serce moje
i ogrody, i wiosny, i widoki moje;
a jeżeli pewnej nocy wspomnisz moje noce,
niech nie trapią ciebie przeszłe przewinienia moje.

*

Kręgu niebios, przez oszustwa i przez złości twoje
znikły z szachownicy serca wszystkie pionki moje,
lecz zobaczysz dnia pewnego, jak do wielkiej uczty
siadę z czarą księżycową przy niebiańskim stole.

*

Bezustannie ten ogień miłości mnie pali
i prowadzi mnie każdej nocy do rozwaliń
i co noc siedzieć mi każe pośród ludzi ruin
po to, by mnie nie poznawać poza ruinami.

*

Na ścieżkę zguby wiodłem moje serce,
wszędzie, tylko nie ku tobie wiodłem moje serce;
a dzisiaj wiatr przyjazny przyniósł mi twój zapach,
i z wdzięcznością na ten wiatr zdałem moje serce.

*

Kiedy jestem przy tobie, nie usnę — z miłości,
i bez ciebie spać także nie mogę — z żałości.
Dzięki Bogu, mijają jednak wszystkie noce;
ale patrz, jak bardzo różne są te bezsenności.

Odkąd tylko miłość twoja jest samą słodyczą,
wszystkie dni wszelaką zółcią uszy twoje sycą;
twoją rzeczą jest przez całą noc przemierzać wino
zaprawione złością, fałszem, kwasem i goryczą.

*

Odkąd w snach widuję obraz mej milej, o serce,
całe życie me jest pięknym widokiem, o serce;
wszędzie tam, gdzie ukochanie serca spotkać mogę,
lepszy jeden cierń niż tysiąc daktyli, o serce!

*

Skoro z dawna już spisano prawdy wiary nasze,
na cóż nam ta cała wrogość, wszystkie wojny nasze?
Jeśli jestem zły, odejdź, byś nie zaznał szkody,
a jeżeli dobrzy, pomnij wszystkie więzy nasze.

*

Patrz, w tych jego dwojga oczu — oczarowanych,
dobrze słuchaj tych celnych myśli — niezrównanych;
popatrz na tę krew, co płynie z moich oczu —
to krew tych właśnie narcyzów, moją krwią pijanych.

*

Pieśń mi swoją zaśpiewał, w takt klaszcząc rękami,
i bez czucia i bez wstydu puściłem się w taniec;
i uczynił moje serce plonem serca swego
i urabiał mnie na wszelkie kształty, jakie chciał mieć.

*

Rzekło serce duszy: Pani na dwóch światach,
od tych spraw, nad którymi tu czuwasz i władasz,
ocknij się, razem ruszajmy przed siebie,
nim usłyszysz nad sobą wyrok: Chodź ze świata.

*

Skoro tylko się dźwięki bębenka rozlegną,
niczym łańcuch pochwycą twe serce, na pewno;
bo spod dźwięków tych tajemny czyjś głos się odzywa
i powiada: Powstań z miejsca, chodź ze mną, chodź ze mną!

*

Odkąd żyję, nie widziałem twoich grzęd różanych,
ni narcyzów upojonych twych, oczarowanych,
tak przed ludźmi się ukrywasz jak wiara prawdziwa,
że od tylu lat nie widzę lic twych ukochanych.

*

Jeśli jesteś w niewoli twych pragnień, wyjdź z siebie,
przeskocz strumyk ten, wyjdź zeń na Dżehunu brzegi.
Czemu jak wół jakiś znosisz niedolę kieratu?
Porzuć ten krąg swój ciasny, zatocz krąg na niebie.

Skoro życie przeminęło, Bóg dał drugie życie,
tamto płone było, to jest nieskończone życie;
miłość jest wodą życia, zanurz się w tę wodę —
w każdej kropli tego morza jest oddzielne życie.

Skróci czas nieubłagany puste wrzawy nasze,
porozrywa wilk niebytu wszystkie stada nasze;
każdy nosi w swej głowie jakąś dumę, ale
pozatapia powódź śmierci wszystkie dumy nasze.

Powiedz, kto ducha mego ku wyżynom woła?
Ten, który u początków moich dał mi życie,
który mi, jak sokołowi, zawiązuje oczy,
a czasem wolnego puszcza na łów, jak sokoła.

Jestem pyłkiem w przestworzach, a ty słońcem moim,
jestem chory z tęsknoty, tyś lekarstwem moim;
bez piór i skrzydeł do stóp twoich lecę,
jestem twoim żdżbłem słomy, tyś bursztynem moim.

Gdy powstało ciało moje z ziemi i światłości,
grzech zawiści pośród duchów niebiańskich zagościł;
czasem niewinności mojej zazdrości mi anioł,
a czasem mi grzechów moich sam diabeł zazdrości.

Ej, gdzież jest, gdzież jest cel twojej podróży?
Dokądkolwiek pójdziesz, zawsze mieszkasz w mojej duszy.
Tak za morzem zawsze tęsknisz jak ryba —
aby wargi swe spieczone w morzu zanurzyć!

Chociaż nieraz za wzór sobie stawałem sam siebie,
w sobie byłem, a nie mogłem zadowolić siebie,
nie widzący — słyszałem zawsze swoje imię,
ale gdy wyszedłem z siebie, zobaczyłem siebie.

Smutek, żałość, ni strapienie przystępu nie ma
tam, gdzie jest różane wino, i rebab, i kebab;
zakosztujcie radości wiecznej, przyjaciele,
gdy śmieją się usta kwiatów nad brzegiem strumienia.

O, księżycu, tej nocy bądź jak księżyc, nie śpij;
krąż dookoła jak krąg niebos, nie śpij;
niech czuwanie nasze będzie pochodnią świata,
przez noc jedną doglądaj pochodni, i nie śpij.

Wiatr poranny tajemnicę ci powierza, nie śpij,
 porą modłów i błagań serdecznych — nie śpij:
 dla ludów obu światów od wieków po wieki
 odemkniona jest przecież ta brama. Nie śpij!

*

Unieś wreszcie zaslonę tajemnic tej nocy,
 nie pozostaw ani włoska z dwóch światów tej nocy!
 Wczoraj nam głosileś wieści o duszy i sercu;
 dziś przed tobą — pokonani — leżymy tej nocy.

*

Jest w tym kręgu wino, wino, choć czarek tu nie ma,
 chociaż dymu nie łykamy, jest kebab, jest kebab,
 skarży się rebab miłości, że go tak dręczą;
 strzeż się, nie mów, że to rebab, że to tylko rebab.

*

Nie pragnij bez pokory wiary wejść do raju,
 bez przysięgi bożej posiąść władzę Sulejmanów,
 skoro ostateczną twoją sprawą ma być śmierć,
 nie pragnij udręki serca wiernych muzułmanów.

*

Przyszedł sen, choć się oko do snu nie składało,
 bo od ciebie i wodę i ogień dostało,
 objął serce, i zobaczył, że jak rtęć jest serce,
 objął ciało, o jak pijane było ciało!

*

Saki, naprowadź oczy me na prawą drogę,
 niechaj na niej nie zobaczę ziemi ani wody;
 nie jest chore moje ciało, choruje me serce —
 skoro napój mój był winem, wina dolej.

*

Jak wiatr, jak woda nocą tłukłem się bezsennie,
 zmrużyć oka w całym mieście nikt nie mógł przeze mnie;
 rozum patrzy na wszystko ze swojego miejsca,
 więc pijanych za niewinnych i układnych nie mniej.

*

Noc minęła w tej piersi, co płonie nad podziw,
 myślę, jak mi teraz dzień się zacznie — nad podziw;
 noc ni-dzień się nie pomieszcza w oku mej miłości,
 zamkna mi oczy oko miłości — nad podziw.

*

Wiedzy, która ci rozwiąże węzeł, nie pragnij,
 dopóki cię nie opuści dusza, nie pragnij;
 przestań myśleć o niebycie, co na byt wygląda,
 bytu, który na niektórych wygląda, zapagnij.

Jeśli chcesz wiecznego życia i zwycięstwa, nie śpij,
w ogniu miłości palącej twą miłość — nie śpij.

Przez sto nocy spałeś, widzisz, co ci z tego przyszło,
tej nocy, na miłość boską, aż do rana nie śpij!

*

Pojednałem się z miłością moją tej nocy
i od smutku rozłęki wolny byłem tej nocy,
tańczę z miłością moją i w szaleństwie mówię:
niech przepadnie, o, Panie, klucz ranka tej nocy!

*

Przyszła, bo się spodziewała w mojej dloni złota,
i przeszła jej wierna miłość, bo nie było złota;
po kolczykach jej uszu poznałem niechybnie,
że powinno się mieć uszy zawsze blisko złota.

*

Co to jest, co kształty czyni rozkosznymi,
czego brak taki zamęt pośród kształtów czyni?
Czasem ukryć się potrafi przed wszelkim kształtem,
czasem cię uderza w oczy kształtami wiecznymi.

*

Nie zalicza się do ludzi, kto ima się pracy,
bo w tej puszczy lepsze łowy miewają próżniacy.
Czemuż to na drodze zbójców, oszustów, złodziei
najwięcej jest potężnych panów i bogaczy?

*

Kogo Stwórca wspomoc raczył dlonią swoją hojną,
temu czułe serce dał i duszę niespokojną;
nie zazdrość mu jego losu, ani jego dzieła,
bo każdą jego chwilę Bóg uczynił znojną.

*

Cień twój zawsze jest dla mnie schronieniem, jest domem,
warkocze twe zawsze wiążą me serce szalone;
jest w każdym zakątku świeca i kilka motyli,
ale inny jest mój motyl — jest nim płomień.

*

Noc, gdy ciebie widzę we śnie, w dzień się dla mnie zmienia,
pełen jest rozpaczy serca dzień, gdy ciebie nie ma.
Słoń, który zeszłej nocy we śnie ujrzał Indie,
zerwał pęta, ale siły słonia człowiek nie ma.

Maulana Dżalaluddin Rumi
przełożył Władysław Dulęba

MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

We współczesnym myśleniu o wartościach i w nadziejach, jakie niektórzy z nas wiążą z aksjologią, kryje się jakiś paradoks.¹ Przede wszystkim od wielu już lat nie maleje, zwłaszcza u nas, zainteresowanie tematem wartości. Nie wydaje się prawdopodobne, by wynosiło to z przypadku. Dowodzi raczej, że uświadomiliśmy sobie sytuację jakiegoś kryzysu, w której odeszła od nas pewność tego, co podstawowe. Człowiek utracił spontaniczną wiarę w Boga i spontaniczne przekonanie o stałości swej wewnętrznej a także zewnętrznej natury. Na czym powinien więc oprzeć swe decyzje? Wartości wydają się dogodnym oparciem, bowiem ani nie wymagają tej wiary, co Bóg, ani tego rodzaju wiedzy, co wiedza o naturze człowieka i istocie rzeczy. Rzecznicy różnych poglądów na świat, wychodząc z własnych punktów widzenia, mogą dać na wartością swoją kompromisową zgodę. Dla wielu sceptyków aksjologia wciąż jest ratunkiem przed nihilizmem, dla niejednego z chrześcijan jest ona wygodną płaszczyzną dialogu z tymi, którzy utracili już zaufanie do techniki i wyzwalanych przez nią sił materii, ale nie potrafieli jeszcze odzyskać wiary w Boga. Słyszy się więc: zanim porozumiemy się co do Boga i istoty rzeczy, niechaj przynajmniej między nami „prawda zawsze prawdę znaczy a sprawiedliwość — sprawiedliwość”.

Zarazem jednak obserwujemy zjawisko przeciwnie — proces zdecydowanego odchodzenia od aksjologii, wyraźny szczególnie na Zachodzie. Przykładem mogą być deklaracje wciąż bardzo wpływowego M. Heideggera. Pisze on np.: „Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszaając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”.² Dzieje nowożytnej aksjologii streszcza w znamiennej sposób Helmut Kuhn.³ Aksjologia, sądzi on, osiągnęła swój szczyt u F. Nietzscha. Ale Nietzsche, dokonując znanego „przewrotu w dziedzinie wartości”, oddał wartości we wła-

¹ Tekst poszerzony odczytu na Tygodniu Filozoficznym KUL w lutym 1978.

² M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 111.

³ Das Sein und das Gute, München 1962.

danie „woli mocy”. Pojęcie wartości splata się w ten sposób z subiektywizmem i nihilizmem. Nie pomogły wysiłki M. Schelera, N. Hartmanna i innych fenomenologów. Idea przedmiotu jest nieodłączna od idei podmiotu: im bardziej będziemy podkreślać przedmiotowy aspekt wartości, tym mocniej odeszwie się podmiot. Aksjologia zamiast otwierać drogę poza sferę podmiotu, będzie wciąż potwierdzać podmiotowość.

Tak więc jedni widzą w aksjologii ratunek przed upadkiem w nihilizm, inni drogą wiodącą wprost do nihilizmu. Dlaczego tak jest? Kiedyś przed laty R. Ingarden wygłosił w Krakowie doniosły odczyt: *Czego nie wiemy o wartościach?* Ale wtedy nasza sytuacja myślowa była inna. Do naszej świadomości nie dotarło jeszcze radykalne kwestionowanie aksjologii ze strony rzeczników myślenia „według prawdy bycia”, a kwestionowanie ze strony myśli pozytywistycznej — stale obecne — nie było brane zbyt poważnie; wierzyliśmy, że fenomenologia przezwyciężyła pozytywizm, chociaż pozytywisi nic o tym nie wiedzą. Dlatego dziś należałoby, jak sądzę, sformułować naszą sprawę inaczej, chyba bardziej zasadniczo: czy jesteśmy w stanie w naszym myśleniu pozbyć się myślenia według wartości? Nasze pytanie winno dotknąć sprawy myślenia. Wielu rzeczników aksjologii sądzi, że aksjologia ma swą subiektywną podstawę w emocjonalnej sferze człowieka, bowiem „rozum jest ślepy na wartości”. Czy naprawdę? Dziś, w obliczu kwestionowań typu Heideggera, trzeba nam szukać podstaw aksjologii w łonie samego myślenia, w przeciwnym bowiem razie aksjologia nie spełni nadziei zrodzonych w sytuacji kryzysu. Czy nasze myślenie jest myśleniem według wartości i czy jesteśmy w stanie pozbyć się takiego myślenia?

PROBLEM WARTOŚCI

Zagadnienie wartości bywa zazwyczaj rozpatrywane od dwóch stron: od strony rzeczy, której „przysługują” jakieś wartości, i od strony człowieka, który przezywa jakieś wartości, doświadcza wartości, myśli według wartości. Rozważmy sprawę najpierw od strony rzeczy, potem od strony człowieka. Rozważmy ją w sposób możliwie ogólny, nie wdając się w polemiki precyzujące użyte pojęcia. Spróbujmy uchwycić to, co wydaje się oczywiste.

Znajdujemy się w tej chwili na sali wykładowej. Są tutaj obok nas znajomi i nieznajomi, profesorowie i koledzy, ludzie mniej lub bardziej dla nas sympatyczni, są także przedmioty, takie jak krzesła, okna, drzwi, są instrumenty wzmacniające głos. Każdy człowiek i każdy przedmiot wymaga od nas stosownego uznania i stosownego zachowania. Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie, musimy umieć „czytać wartości”. Nie witamy się z krzesła-

mi, nie usiłujemy szukać dla siebie miejsca na kolanach ludzi już siedzących. Bez koniecznej potrzeby nie siadamy tyłem do katedry. Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakichś wartości, a my w nim jesteśmy istotami czytającymi wartości. Co to znaczy? Nie spierajmy się o użycie pojęć, spróbujmy wejrzeć wprost w doświadczenie.

Gdy mówimy, że „nasz świat jest światem wartości”, widzimy obok siebie sprawy i rzeczy konkretne. Może nawet bardziej „sprawy” niż „rzeczy”. Ktoś przed chwilą na nas czekał, bo miał do nas jakąś „sprawę”, myślimy na kogoś czekali, aby mu coś „ważnego” powiedzieć, ktoś zachorował i trzeba było kupić lekarstwo, ktoś umarł i trzeba było wziąć udział w pogrzebie, ktoś był szczęśliwy, bo właśnie miał wesele. Rozglądamy się po „naszym” krajobrazie: tu widzimy czyjs dom, tam widzimy las pełen uroków, gdzieś dalej widać szkołę, kościół, a oto drzewa cmentarne. Można mnożyć opisy, można je coraz bardziej dramatyzować, ukonkretniać. Jedno będzie się jednak stale powtarzać: ludzki świat zawiera coś, co jest dobre i coś, co jest złe, a także coś, co jest lepsze, gorsze, najgorsze. Nasz świat jest, w jakimś bliżej nieokreślonym zakresie, światem hierarchicznie uporządkowanym. Sprawy, przedmioty, ludzie układają się w nim dla nas według mniej lub bardziej trwałego ładu hierarchicznego. Nie wiemy dokładnie, czym jest зло a czym dobro, nie umie my ustalić precyzyjnej granicy między jednym a drugim, pomimo to nie potrafimy wymknąć się jakiejś hierarchii. Prawdę rzekłszy, gdy się dokładnie przyjrzać, nigdy nie usiłujemy tego robić. Naszą główną troską w naszym świecie jest: wymknąć się „złu”, które nam obecnie grozi, osiągnąć „dobro”, które tu i teraz jest do osiągnięcia.

Czy „nasz świat” mógłby być innym światem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Świat oczyszczony z wartości nie jest światem wewnętrznie sprzecznym. W jednorodnej przestrzeni geometrycznej, jaką potrafimy myśleć, wszystkie formy i bryły są jednakowo ważne i jednakowo nieważne. Możemy powiedzieć tak: kamień jest sobą, drzewo jest sobą, zwierzę jest sobą i człowiek jest sobą. Byt jest bytem, każdy byt ma jakieś właściwości. Wśród tych właściwości nie ma jednak żadnej takiej, która by była dobrocią, złością, tym co lepsze i gorsze. Wszystko istnieje „na tym samym poziomie”. Nietzsche powiedział: „Zło to przesąd Boga — rzekł wąż”. My możemy powiedzieć podobnie: „zło to przesąd człowieka”, dobro podobnie. Mimo tego jednak, że obiektywistyczna wizja świata nie jest sama w sobie sprzeczna, wiemy, iż radykalnie zobiektywizowany świat, świat oczyszczony z wartości, nie jest naprawdę naszym światem. W świecie „obiektów” są bryły, formy, płaszczyzny i żaden przedmiot nie jest lepszy od drugiego. W naszym świecie, w którym

rodzimy się i umieramy, jest jakiś dom i jakaś bezdomność, jest miejsce pracy i brak miejsca pracy, jest szkoła, jest kościół, jest także cmentarz i to wszystko przedstawia dla nas jakąś swoistą godność. W świecie tym jest także głód, jest i niesprawiedliwość, jest odwaga i śmierć, sprawą ważną i mniej ważną. Gdyby to wszystko stało się nagle dla kogoś zupełnie obojętne, pytałybyśmy z niepokojem: co dzieje się z tym człowiekiem? W pytaniu tym wróci ku nam hierarchia.

Problem wartości bywa również rozważany od strony człowieka. Znów nie spierajmy się o precyzyjny zasięg słów. My ludzie jesteśmy nieustannie w jakimś ruchu: ku czemuś zdążamy, przed czymś uciekamy, czegoś pragniemy i czegoś się lękamy, żywimy jakąś nadzieję i grozi nam jakaś rozpacz, kogoś kochamy a kogoś innego nie potrafimy kochać, przeżywamy radości i zgryzoty. I tak jesteśmy wtrąceni w konieczność bezustannego „przedkładania czegoś nad coś”, konieczność „preferowania”. Jak mówił Liebert: „uczyniwszy na wieki wybór w każdej chwili wybierać muszę”. Nie umiemy określić dokładnie reguł, według których dokonujemy naszych przedkładan, a jednak żyjemy dzięki temu, że umiemy przedkładać.

Czy można sobie wyobrazić, by było inaczej? Znów natrafiamy na paradoks: tak, nie ma w tym nic wewnętrznie sprzecznego. Zamiast przedkładać coś nad coś, zamiast preferować, możemy porządkować według współrzędnej: „to najpierw a to potem”. Najpierw spożyję obiad, potem pójdę na spacer, potem jeszcze przeczytam książkę — wszystko na jednym poziomie. Myśląc tak, staję się, jak mówi H. Marcuse, „człowiekiem jednowymiarowym”. Człowiek jednowymiarowy wie, co do czego służy i stosownie do tej wiedzy porząduje swe czyny, gesty i pragnienia. To także jest do przyjęcia. Zarazem jednak samo pojęcie „człowieka jednowymiarowego” traktujemy jak jakiś policzek wymierzony poczuciu własnej godności. Myślimy: jeśli w pojęciu tym jest zawarta prawda o nas, to znaczy, że znajdujemy się w stanie jakiegoś upadku. W gruncie rzeczy nikt z nas nie chce być człowiekiem jednego wymiaru. I tak preferencyjny sposób naszego myślenia przedstawia się nam jako gwarancja autentyzmu i podstaw ludzkiej godności.

Tak więc okazuje się, że nasz świat jest światem ładu hierarchicznego a nasze myślenie, myśleniem preferencyjnym. Ale, czy to wszystko nie jest naszym przesądem? Raz jeszcze powtórzmy: przypuszczenie takie nie jest absurdalne, nic nas nie zmusza do przyjęcia wartości. A jeśli nawet zmusza, to przynajmniej nie jest taki sam, jak przymus, który zakazuje nam myśleć o kwadratowych kołach i góraach bez dolin. W naszym myśleniu według wartości jest obecny znamienny motyw — motyw wolności. Nikt nie musi wieǳieć wartości. Nikt nie musi uznać ich aż do końca. Im wyższa war-

tość, tym większa swoboda jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: „jeśli chcesz, możesz mnie wybrać”. Wszystko jest zawarte w drobnym „jeśli chcesz”. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie samo to, że „wśród wartości niczego nie musisz”, samo jest wartością — wartością wolności. Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny. Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznawamy, możemy ulec jakiejs przemocy.

Dlatego wartości są wiecznym źródłem fascynacji dla ludzkiego życia i myślenia. Nawet „myślę bycia” M. Heideggera nie wydaje się od tego wolne. Kluczowe pojęcia filozofii Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. „prawda” w formule „prawda bycia”, jeśli nie jakimś „dobrem” człowieka? Czym jest „prześwit prawdy”, jeśli nie tym, co przeciwne mrokom? A czym „zdecydowanie”, jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji dokonanej na widok śmierci? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczyzny, pasterza bycia, przy pomocy której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem?

Jeśli tak, to postawmy jeszcze jedno pytanie: jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych z przeżyciem myślenia włącznie? Kiedy dobro i зло, wartość i antywartość, radość i rozpacz wkraczają w naszą wewnętrzną rzeczywistość w taki sposób, że nie uciekamy od nich, choć teoretycznie rzecz biorąc ucieczka taka zawsze jest możliwa? Wydaje mi się, że jest tak przede wszystkim w chwilach spotkania z drugim człowiekiem. Podkreślam słowo „spotkanie”. Doświadczenie spotkania kryje w sobie niezwykłą siłę perswazji. Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym „zetknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkaniaaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć. Oto przykłady spotkań: Szawel spotkał na drodze do Damaszku Tego, którego prześladował. I w innym wymiarze: Raskolnikow spotkał Sonię (Dostojewski, *Zbrodnia i kara*), Lewin spotkał Kitty (L. Tolstoj, *Anna Karenina*), Anna spotkała hr. Wrońskiego (tamże), Fryderyk spotkał panią Arnoux (G. Flaubert, *Szkoła uczuć*). Przezywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła, wartości i antywartości. Mogę dotknąć drugiego, skrzywdzić go, mogę mu przynieść radość. Podobnie on. W ten sposób spotkanie skłania mnie nie tylko do preferencyjnego czucia, lecz również do preferencyjnego myślenia. Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem.

SPOTKANIE

Spotkać znaczy coś więcej i coś innego niż zobaczyć, usłyszeć, poąć rękę. Co znaczy spotkać? Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naocznosć tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego. Czym jest tragiczność? O tym pouczył nas M. Scheler. Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość, może ulec zniszczeniu przez jakieś зло, jakieś antywartość. Aby pojawiła się tragiczność, wcale nie potrzeba, by zniszczenie stało się faktem. Już sama możliwość zniszczenia, sama nieznajomość wyniku walki dobra ze złem, jest czymś tragicznym. Tak właśnie ma się rzecz z drugim człowiekiem. Nie wiemy, co właściwie grozi drugiemu. Aby opisać jego tragiczność, posługujemy się metaforami, symbolami. Jedno, w tym wszystkim wydaje się stale: jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia. Spotykamy wtedy, gdy uzyskujemy jakąś naocznosć owego wezwania oraz źródeł, z których się bierze. Drugi zdaje się mówić samą swą obecnością: „jeśli chcesz, możesz...” Co mogę? Nie wiem. Co mam chcieć? Tego też nie wiem. Wiem, że mogę chcieć i nie chcieć. Nic nie dzieje się tu z konieczności. Zawsze będzie mi można powiedzieć: „przyszedłeś, bo sam chciałeś”. Cokolwiek się zdarzy, zdarzy się z wolności, która do końca będzie wierzyć, że mogłaby inaczej.

Od spotkania rozpoczyna się jakiś dramat. Dramat ten ma swój czas, swoje miejsca, ma też swoich pierwszo- i drugorzędnych bohaterów. Oznacza to, że dramat ma hierarchię. Każdemu spotkaniu grozi rozstanie, w każdym rozstaniu żyje tłumiona pamięć spotkania. Niemożność radykalnego odcięcia jednego od drugiego jest jednym ze źródeł tragedii, jaka przenika obcowania ludzkie. Stąd bierze się dążenie do powtarzania spotkań i potwierdzania rozstań. Ale, rozważając spotkanie w nim samym, wcale nie jest tak, by musiało ono kończyć się tragicznie. Horyzont dramatu, nawet jeśli jest otwarty zjawiskiem tragiczności, zawiera wiele innych możliwości, np. możliwość tryumfu dobra, możliwość apoteozy człowieka a także możliwość komedii, farsy. Wszystkie odmiany dramatu są jednak możliwe dopiero tam, gdzie międzyludzka przestrzeń przybrała charakter hierarchiczny, a preferencyjność wtargnęła w sam środek ludzkiego myślenia.

Spotykając, spotykamy zawsze Kogoś. Ktoś spotkany jest nam dany w fenomenie tragiczności. Co to znaczy? E. Kant pisał: „Nigdzie na świecie, ani nawet poza jego obrębem, nie podobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”.⁴ Nie wiemy, czy dobre, czy

⁴ Uzasadnienie metafizyki moralności, tłum. R. Ingarden, PWN 1953, s. 11.

złe są rzeczy, przedmioty, krajobrazy, byty jako byty. Na ten temat krążą rozmaite poglądy, a nasza intuicja dobra nie jest jasna. Jeśli mimo wszystko pojęcie dobra nie jest pustym brzmieniem, dzieje się tak dzięki tej możliwości, że gdzieś w głębi ludzkiej duszy żyje okruch prawdziwie dobrej woli. Wola człowieka jest jedynym obszarem danej nam rzeczywistości, w którym przypuszczenie dobra nie jest próżne. Oczywiście, możemy także przypuszczać zło, a nawet je przypuszczamy. Jedno jest nieodłączne od możliwości drugiego. Dlatego widzimy tragiczność. Dlatego słyszymy: „jeśli chcesz, możesz...”

To wtrąca mnie „na drogę” radykalnej przemiany wewnętrznej: metanoi, konwersji, nawrócenia, czy jak ją trzeba nazwać. Nie wiemy dokładnie, dokąd nas ta droga doprowadzi. Przeczuwamy cel ogólnie. Wiemy, że istnieje przepaść między człowiekiem, który zabija spotkane życie, a człowiekiem, który je pielegnuje. Pielęgnować znaczy: pozwolić być. W formule tej G. Marcel dojrzał metafizykę bytu ludzkiego. Człowiek jest tym, kto może „pozwolić być”. Jak się to dzieje, że człowiek „pozwala być”? Spotkanie jest chwilą, w której osiągamy żywą naocznosć tragiczności cudzej, a pośrednio i własnej (tę sprawę obecnie pomijamy). Z łona fenomenu tragiczności wyłania się wezwanie: „jeśli chcesz, możesz pozwolić być”. Chodzi o to, by nie dobijać żadnym słowem, żadnym czynem, ani ucieczką, ani zuchwałością, by nagiąć istnienie ku przeczuwalnej dobroci a dobroć ku istnieniu, ku trwaniu. Uczynki mogą być różne: obwiązanie rany, udzielenie dobrej rady, podanie chleba i wody. Każdy z tych uczynków wyłoni się jednak z wnętrza horyzontu poświęcenia, który otwarł się we mnie. Na widok tragedii otwiera się możliwość jakiegoś poświęcenia. Czym jest poświęcenie? Jest dopuszczeniem do głosu mojej własnej dobrej woli — mojej woli dobra dla drugiego. Akt poświęcenia jest szczytowym przeżyciem aksjologicznym, do jakiego jest zdolny człowiek.

Ten tylko, kto doświadczył spotkania, może mówić, że doświadczył źródłowo jakiegoś konkretnego dobra i zła, jakieś tragiczności, jakieś wolności oraz głosu imperatywu kategorycznego, który od drugiego doszedł ku niemu. Tylko ten, kto spotkał, może szczerze poświęcić siebie. Poza spotkaniem wszystkie wymienione wyżej pojęcia są pojęciami wypranymi z doświadczenia. Doświadczenie aksjologiczne ciąży ku jakiemuś poświęceniu. Jakiemu? Tego także nie wiemy. Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim. Dopiero dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencje innych. Pozwalamy być. Inni pozwalają nam być. Dopiero dzięki spotkaniu możemy mieć otwartą drogę ku Bogu. Pisze E. Levinas: „Wymiar boskości otwiera się poczynając od ludzkiej twarzy (...) Bóg wzna-

się ku swej najwyższej obecności odpowiednio do sprawiedliwości, jaką oddajemy ludziom".⁵

W tym punkcie konieczne jest pewne wyjaśnienie.

Klasycznym tekstem aksjologicznym, przekazanym nam przez filozoficzną tradycję (pomijam tutaj teksty typowo religijne), jest opis człowieka w jaskini z Państwa Platona. Ludzie przykuci łańcuchem do skały oglądają na ścianie cienie prawdziwej rzeczywistości, która skrywa się gdzieś poza nimi. Platon nie mówi o wartościach przedmiotowych ani o przedmiotach wartościowych, a jednak jego opis ma głęboko aksjologiczny charakter. Ale doświadczenie aksjologiczne jest w tym ujęciu czymś nad wyraz prostym i zarazem nad niczym innym nie nadbudowanym. Przeciwnie, wszystkie inne doświadczenia są w jakiś sposób nadbudową tego doświadczenia. Cóż nam odsłania to doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego być nie powinno. Widzialny świat jest uludą świata. Prometeusz wisi przybitý do ściany, ale dlaczego, za co? Wszyscy żyjemy w jaskini pełnej cieni, za co nas tak przykuto? Dlaczego sprawiedliwi cierpią? Dlaczego umarł Sokrates? Wciąż pierwotne jest to: jest coś takiego, czego być nie powinno. Dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło — światło płynące z dobra. Dobro po grecku zwie się „agathon”. Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym. Doświadczenie to jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym, bo to ono skłania nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnienniem, ono uczy rozróżniać pełnię od niepełni, istnienie od istoty, formę od materii, przyczynę od skutku.

Tak więc należy wyróżnić dwa rodzaje doświadczeń: doświadczenie agatologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Pierwsze jest bardziej podstawowe: odsłania „negatywną” stronę wszystkiego, co nas otacza. Mówią nam: jest coś, czego być nie powinno, świat jest uludą świata. Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego. W doświadczeniu tym nie ma jeszcze przeżycia zobowiązania. Nie wiem jeszcze, co powinienem, jak powinienem, czy w ogóle coś powinieneś. Mimo to już przeżywam jakiś bunt. Na początku myśli jest bunt, bunt jest pierworodną winą myśli. W buncie tym już jest zawarta preferencja, już tkwią zarodki widzenia hierarchii. Preferencja jest warunkiem możliwości myśli. A potem, po doświadcze-

⁵ Totalité et Infinit, La Haye 1968, s. 50.

niu agatologicznym lub „nad” nim, przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest: „jeśli chcesz, możesz...” Dopiero teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, jak postąpić, kogo ocalić, za czym biec a co porzucić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, zaś doświadczenie aksjologiczne doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe. Doświadczenie aksjologiczne i płynące stąd myślenie aksjologiczne nastawia się na jeden podstawowy cel — projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii. Jako takie zakłada nadzieję, zakłada poczucie siły, zakłada istnienie „zmysłu rzeczywistości”, który odslania to, jakie wartości są hic et nunc możliwe do zrealizowania.

MYŚLENIE WEDŁUG WARTOŚCI

Jakie to wszystko ma znaczenie dla postawionego na wstępie problemu myślenia? Czy myślenie jest ze swej istoty myśleniem według wartości, czy też wartości są zewnętrznym dodatkiem do myślenia?

Wysuwamy obecnie dwie kluczowe tezy. Teza pierwsza: to, co agatologiczne, daje do myślenia. Teza druga: to, co aksjologiczne budzi szukanie i kieruje nim. Pierwsze jest warunkiem drugiego: myślowe poszukiwania są możliwe tam, gdzie już coś zostało „dane do myślenia”.

Myślenie wyłania się jako dążenie do wyjaśnienia tajemnicy tragiczności, która postawił wobec nas agatologiczny horyzont spotkania. Tragiczność ludzka — wzorzec wszelkiej doświadczalnej tragiczności — to ruchomy splot tego, co — mówiąc ogólnie — dobre, z tym, co złe, tego, co wartościowe, z tym, co jest zdolne zniszczyć wartość, splot wzniósłości z groźbą upodlenia, życia ze śmiercią, młodości z przemijaniem, szczęścia z możliwym nieszczęściem. Tragiczność, aby być tragicznością, wcale nie musi stać się faktem, możliwość tragedii już jest tragedią. Otw niezwykły splot wartości i tego, co jest w stanie zniszczyć wartość, daje do myślenia. Myślenie nie budzi się w wyniku prostego widzenia tego, co jest. Nie powstaje ono również jako wynik intuicji tego, że czegoś nie ma, ani tego, że coś jest mieszaniną bytu i niebytu. Myślenie nie jest prostym odbijaniem stanu rzeczy. Właściwym motywem myślenia, który budzi myślenie ze snu, jest „splot właściwości” charakteryzujących tragiczność ludzką. Pisze Hegel: „Duch odnajduje swą prawdę tylko wtedy, jeśli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego. Duch jestową potęgą nie jako to, co pozytywne, nie wtedy, gdy pomija negatywność — jak się to dzieje, kiedy mówimy o czymś, że jest ni-

czym, albo że jest czymś fałszywym i w ten sposób załatwiajszy się z tym przechodzimy do czegoś innego; potęgą jest duch wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje⁶. To, co Hegel nazywa „negatywnością”, nazwaliśmy tutaj „tragicznością”. Wydało się nam bowiem, że nazwa „tragiczność” trafniej oddaje istotę fenomenów, na które wskazaliśmy i które ma również na uwadze Hegel. Spotkać, to spojrzeć w oczy tragiczności, zatrzymać się przy niej, dążyć do tego, by ją zrozumieć, oswoić, rozwiązać. Spotkać, znaczy jednak również: móc się cofnąć przed spotkaniem, uciec, zająć postawę agresji, zrezygnować z myślenia. Móc się cofnąć albo podjąć spotkanie, to uświadomić sobie wolność. Spotkanie nie wymusza niczego, zwłaszcza myślenia, ono tylko daje do myślenia. Podjęte myślenie jest zakładaniem i potwierdzaniem wolności.

Dlaczego to, co agatologiczne, daje do myślenia? Skąd bierze się preferencyjny bunt myślenia? Albo jeszcze konkretniej: dlaczego daje do myślenia tragedia Prometeusza, Edypa, duszy wygnanej w jaskinię cieni? Jaki pierwiastek świata jest odpowiedzialny za problematyzację (czy „mysterioryzację”) bycia? W Platońskim obrazie jaskini widzimy go wyraźnie — światło dobra. Gdyby nie światło, nie byłoby cieni, a bez kontrastu między blaskiem a cieniem nie ma racji dla żadnych pytań. Światło jest czymś absolutnie prostym. Jest również tym, czego wprawdzie nie widać, co jednak pozwala nam widzieć, rozróżnić, pytać. Ale światło u Platona jest tylko metaforą, symbolem, my zaś wolelibyśmy bardziej jednoznaczna odpowiedź. Wielu myślicieli mówi: światło to coś idealnego, może nawet wprost idea. Nie wdajmy się w spory na ten temat, poprzesiąmy na prostocie zjawiska podstawowego. Otóż, czy się powie „światło”, czy się powie „idea”, czy może jeszcze inaczej, jedno trzeba będzie powtórzyć stale — problematyzacja. Wymiar „świetlanej idealności” problematyzuje wszystko, z czym się spotykamy, stykamy, możemy spotkać i zetknąć. Problematyza to podstawowy przejaw funkcjonującej idealności. Dzięki niej każde wydarzenie, każdy przedmiot czy byt mogą stać się dla nas problemem, rsp. tajemnicą (przechodzę tutaj ponad rozróżnieniem, jakie w tej sprawie uczynił G. Marcel). Stając w obliczu problemu, pytam zdumiony: jak to możliwe? Jak to możliwe, by ukarano Prometeusza? Jak to możliwe, by nasza wolność była wolnością skrępowaną? I dalej: jak to możliwe, by pełnia bytu, jaka nas otacza, była pełnią pozorną? Jak to możliwe, by żadna widzialna istota nie osiągała pełni swego istnienia, czyli inaczej: jak jest możliwa różnica między istotą a istnieniem? W pytaniach tych brzmią echa buntu i zdumienia.

⁶ Fenomenologia ducha, t. I., PWN 1963, s. 44.

Bunt i zdumienie to podstawowa preferencja myślenia, które po- budził do życia agatologiczny ideał istnienia. Radykalne myślenie filozoficzne, a więc myślenie metafizyczne, nie rodzi się z podziwu wobec otaczającego nas świata, jak chcą arystotelicy. Nie pyta ono również, dlaczego jest raczej coś a nie nic. Podziw jest tym rodzajem afirmacji bytu, który kończy myślenie. Myślenie radykalnie filozoficzne jest formą preferencyjnego buntu przeciwko tragiczności świata. Ale nie jest to jednak ten bunt, który chce porzucić albo zniszczyć świat, lecz ten, którego celem pierwszym jest zrozumieć świat.

Rozważmy obecnie pokrótkę drugą tezę: to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim.

W łońce myślenia jest zawarty nie tylko preferencyjny bunt, ale również preferencyjna akceptacja. Myślenie jako akceptacja jest myśleniem ze względu na wartość prawdy. Dąży ono do tego, by wy- różnić prawdę od nieprawdy. Prawda to idealna wartość tego myślenia. Aby rozpoznać prawdę, aby zrozumieć spotkanego człowieka, trzeba mu pozwolić być, trzeba wejść z nim w dialog, zapytać, co myśli, szukać odpowiedzi, gdy on zada pytanie. Kto zaraz na wstęp- pie zniszczy, ten nigdy nie zrozumie. Myślenie wynika bezpośrednio z ludzkiej zdolności do poświęceń; aby myśleć, trzeba coś z siebie poświęcić. Jest ono czymś więcej niż przelotnym aktem świadomości, jest wprost sposobem przejawiania się dobrej woli człowieka po przewyciężeniu pokusy agresji i pokusy ucieczki. Ale w imię czego dokonuje się to przewyciężenie? Właśnie w imię idealnej wartości prawdy. Myślenie na poziomie aksjologicznym okazuje się preferencją prawdy nad nieprawdą.

O jaką prawdę chodzi? Znów nie wdając się w szczegóły, wskaźmy na to, co wydaje się zasadnicze. Z pewnością nie chodzi o prawdę pojętą jako „zgodność sądu z rzeczą”. Spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych do- świadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu się z rzeczą. Czymże jest w tej sferze ideał prawdy? Powiedzieliśmy, że to, co idealne problematyzuje świat od siebie właściwiej strony, prawda jako ideał również go problematyzuje. Dzięki niej wyłania się istotowe dla przebiegu spotkania, a potem także dla całego procesu obcowania człowieka z człowiekiem, rozróżnienie między ludzką grą, uludą, fantomem a ludzką twarzą, czyli — nawiązując do greckiego sposobu mówienia — „ikoną” drugiego. Fantom jest maską człowieka, ikona jest jego twarzą. Człowiek może maskować swoją twarz, może przybierać różnego typu pozycje, może udawać. Stąd kluczowy problem spotkania — problem prawdy spot-

kania. Gdzie biegnie granica między maską a twarzą? Do odpowiedzi potrzebny jest dialog. Dialog nie tylko rozprasza międzyludzkie złudzenia, lecz również otwiera możliwość rozproszenia złudzeń rzeczowych. Dialog rodzi ideę obiektywizmu, z idei obiektywizmu bierze się nauka o obiektywnym świecie. Prawda pojęta jako właściwość sądu o rzeczach okazuje się wynikiem złożonego rodowodu. Gdyby nie było spotkań, nie byłoby i tej prawdy.

Myślenie na poziomie aksjologicznym, myślenie preferujące prawdę przed ułudą prawdy, nazywa się najczęściej po prostu szukaniem. Myślenie jako szukanie jest przeniknięte szczególną odmianą męstwa (myślenie odważne jako przeciwieństwo tchórzliwej bezmyślności), które hamuje odruchy ucieczek od problemów oraz próby zuchwałej agresji na obca tragiczność. Wiąże się ono również ściśle z nadzieją. Myśląc, mamy nadzieję, że mimo wszystko coś kiedyś „wymyślimy”, lub przynajmniej coś „przemyślimy”. Dlatego myślenie aksjologiczne jest również myśleniem projekcyjnym: zawiera w sobie dążność do wykrycia projektu rozwiązania problemu tragiczności. Ten punkt wydaje się szczególnie doniosły. Zawsze, gdy spotkanie dobiera kresu, wyłania się pytanie: co dalej? Pytanie to wcale nie jest przypadkiem. Myślenie, które zostało pobudzone do życia spotkaniem z tragicznością, nie może zapaść z powrotem w sen, zanim nie rozwiąże problemu tragiczności. Inaczej zdradziłoby własną istotę. Oczywiście, zawsze istnieje możliwość zdrady, zawsze jest tyle spraw niedomyślanych do końca, ale dzieje się to wbrew naturze myślenia. Naturą myślenia jest projektowanie wydarzenia, które zdolne jest przezwyciężyć tragiczność.

W tym momencie dotykamy jednego z końcowych przejawów myślenia jako myślenia według wartości. Mamy już poza sobą nasz bunt, naszą dziecięcą pokusę ucieczki i młodzieżową pokusę agresji. Żyjemy nadzieję zrozumienia. Wraz z postępującym rozumieniem krystalizuje się w naszej twórczej wyobraźni projekt wydarzenia, które może hic et nunc ocalić. Cała nasza uwaga koncentruje się na konkretyzacji projektu. Myślenie według wartości jest, jak stąd widać, przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym. Okazuje się, że pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani tzw. „wartościowe przedmioty”, lecz wydarzenia. M. Heidegger odkrył w pojęciu wydarzenia głęboki, metafizyczny sens. Wydarzenie kryje w sobie myśl o jakimś darze. Jakim darze? Czym darze? Czymkolwiek byłby dar i kimkolwiek byłby darujący, zawsze wiadomo jedno: była to pomoc do wyjścia z tragedii i było to jakieś poświęcenie siebie. Poświęcenie objawiło się najpierw myślącą preferencją. Ktoś nie uciekł, nie zniszczył, ale pomyślał i poczawszy od tego, pozwolił być.

Myślenie to swobodna odpowiedź ducha na to, co daje do myślenia i na to, co umożliwia i kieruje poszukiwaniem. Nic jednak

tak nie daje do myślenia, jak spotkanie z drugim. W spotkaniu osiągamy żywą naoczność tragiczności bytu, spotkanie otwiera agatologiczny i aksjologiczny horyzont istnienia. Spotkanie jest wydarzeniem i jako wydarzenie stanowi pewne a posteriori; zaczyna się ono od doświadczenia. Zarazem jednak jest ono możliwe dzięki jakiemuś idealnemu a priori, które rządzi z ukrycia jego przebiegiem i które jest wcześniejsze niż ono. Obecność tego, co aprioryczne skłania m.in. do powtarzania spotkań. Żadne konkretne spotkanie nie osiąga pełni swej prawdy, nad każdym ciąży cień możliwego rozstania. Czyżby w ten sposób tajemniczy los przygotowywał człowieka na jakieś najprawdziwsze ze wszystkich spotkań? Wiemy, że filozofia dostarcza nam wielu, często przeciwnych sobie, koncepcji idealnego a priori, które rządzi z ukrycia naszym życiem i myśleniem. Platon i św. Augustyn pogłębiali symbolikę świata. Kartezjusz i nawiązujący dziś do niego E. Levinas wskazują na wymiar nieskończoności, który warunkuje wszelkie myślenie skończości. Są to jednak sprawy i teorie późniejsze, nadbudowane nad doświadczeniem problematyzacji. Nie wnikajmy w te sprawy. Niechaj spotkanie i problematyzacja pozostaną dla nas wydarzeniem, które budzi ze snu i skłania do szukania.

AKSJOLOGIA I KRYZYS

Na zakończenie powróćmy raz jeszcze do motywu wolności. Zapytajmy: czy człowiek musi spotkać drugiego człowieka, czy nie mógłby przeżyć życia bez spotkania? Rozważając wydarzenie spotkania, widzimy wyraźnie: nie istnieje żadna konieczność spotkania. Wprawdzie spotykamy ludzi i Boga, ale to wszystko dzieje się jakby z przypadku, z łaski. Wydarzenie spotkania jest swobodnym darem czasu, przekraczającym nasze oczekiwania i nasze wyobrażenia. „Duch tchnie, kiedy chce”. Z każdej strony odsłania się nam wolność.

Myśleniu według wartości towarzyszy stale jakieś subtelne doświadczenie wolności. Wolność staje się sama wartością myślenia według wartości — wartością, która jest osiągana, ponieważ jest zakładana. Przypomnijmy poszczególne etapy myślenia według wartości i jego związki z wolnością. Możemy zakwestionować hierarchiczność świata. Możemy zrezygnować z preferencji. Możemy zniszczyć widok tragiczności, możemy od niego uciec. Możemy zamknąć się na idealność, która problematyzuje. Możemy nie pytać o różnicę między twarzą a maską, rozkoszując się maską, która nam odpowiada. Możemy wreszcie zrezygnować z refleksji nad projektem wydarzenia, które miałyby przynieść jakieś ocalenie, możemy zrezygnować z każdej formy poświęcenia. Wszystkie te możliwości nie

są wcale teorią. Nie tylko nauka, także filozofia poszukuje dziś dla siebie przymusu wśród oczywistości, które by zwalniały człowieka z wszelkiej wolności. Ale ucieczka od wolności sama świadczy o wolności. Skoro wolność jest wszędzie, trzeba przyjąć, że myślenie potwierdza samo siebie, gdy potwierdza swą wolność. Fakt ten raz jeszcze ukazuje nam głęboki związek myśli z wartościami.

Myślenie radykalne, które usiłujemy opisać, łączy w sobie to, co agatologiczne, z tym, co aksjologiczne. Znaczy to, że jest ono nie tylko podstawą wszelkiej nauki o tym, co jest, podstawą ontologii, lecz również podstawą możliwej polityki. Trzeba przywrócić słowo „polityka” najgłębsze znaczenie. Polityka to — w radykalnym znaczeniu tego słowa — nauka projektu, sensownego projektu dla ludzkich poświęceń na aktualnym etapie dziejów.

Wspominałem na samym wstępie o żywym zainteresowaniu, jakie od szeregu lat budzi u nas aksjologia. Być może przybliżyliśmy się do zrozumienia najgłębszych źródeł owego zainteresowania. Z pewnością znajdujemy się w stanie jakiegoś kryzysu. Kryzys sięgnął samych podstawa naszego człowieczeństwa: zachwiały się związki człowieka z człowiekiem, związki człowieka z Bogiem. Nasze myślenie usiłuje się obejść bez hierarchii i preferencji. Gdy w tej sytuacji kierujemy swe zainteresowania ku aksjologii, nie chodzi nam w gruncie rzeczy ani o polemikę z nihilizmem, ani o szukanie płaszczyzny dialogu z tymi, którzy myślą inaczej. W każdym razie nie chodzi nam o to przede wszystkim. Nasze sięganie ma sens metafizyczny i polityczny zarazem: chodzi o odkrycie właściwego projektu dla tych poświęceń, do których wzywa ludzi dobrej woli nasza dzisiejsza dziejowa tragiczność.

Józef Tischner

PATOLOGIA CZŁOWIEKA A POSTULATY HUMANIZMU

„...Widzenie na jawie ognia ogromnego nad głową — kopuły niby niebios całych ogniem napełnionej — tak, że w okropnym przestrachu mówiłem: Boże ojców moich zmiłuj się nade mną — i niby z chęcią widzenia Chrystusa przesywałem wzrokiem te ognie, które się odsłaniały — i coś niby miesiąc biały ukazało się na górze — nic więcej. Boże ojców moich bądź mi litoły” zapisał Słowacki w raptularzu swoje widzenie z 20 na 21 kwietnia 1845 roku. A potem w liście do matki: „...jakże ja ci droga wy tłumaczę ten wzrost nagły i to odmienione we mnie pojęcie o naszym życiu na ziemi... jakże ci dam uczuć te powiewy ogniste z niewidzialnego świata, które do mnie przylatują?... lękam się, że mnie weźmiesz za wariata... raz na zawsze odpędź te myśli od siebie ... jam był uderzony światłami niebieskimi widzialnie — przy największej spokojości krwi i zmysłów, a z taką potęgą, że chyba po śmierci coś podobnego uczuję, bo w ciele więcej bym nie wytrzymał... jeśliś nic podobnego nie czuła, zapomnij o tym, co piszę ... weź do siebie te słów kilka, a po świecie ich nie rozrzucaj, bo nie są dla świata, ale dla ciebie.”

Bolesne odchylenie od normy, a więc patologia? Postępująca gruźlica czy skutek stałego wyobcowania, atmosfery złośliwej niechęci, wytworzonej przez panów Grabowskich, Zaleskich, Ropielewskich, tych dookoła (hoi peri) Mickiewicza? Lecz który by odważył się powiedzieć: schizofrenia — wobec erupcji geniuszu rzadko spotykanej w dziejach kultury; od tego widzenia bowiem rozpoczyna się w życiu Słowackiego okres o niezmiernym natężeniu twórczości. Ksiądz Marek, *Genezis z Ducha*, Samuel Zborowski, fragmenty *Iliady*, aż do ostatnich przedśmiertnych strof Króla Ducha:

„Pieśń tę zostawiam wiekom, które mają
Potężne ręce i potężne głosy
Niech jej w niebiosach głośniej dośpiewają
Niż ja, kończący tu bolesne losy.”

Patologia — w dosłownym i najszerzym znaczeniu tego pojęcia — jest nauką o cierpieniu, a więc o każdym cierpieniu, które rodzi się w człowieku, natomiast węższy zakres ogranicza to pojęcie do nauki

o chorobach. W mowie potocznej patologia to właśnie choroba i cierpienie wywołane bodźcem fizycznym lub psychicznym, stressem — według znanej teorii adaptacji Sely'ego — wywołującym zaburzenie homeostazy. Stała gra między naruszaniem równowagi a wyzwala niem czynników restytuujących ją, to sama istota życia. Homeostaza — chwiejna równowaga ustroju, jest regulowana dynamicznie mechanizmem hormonalnym i neurovegetatywnym (jak na przykład stała wartość p.h., utrzymywana systemem chemicznych buforów. Stanowi ona nie tyle warunek zdrowia — bo granica wychyleń nie jest zdeterminowana — co samego procesu życia).

Pojęcie patologii można też rozważyć jako zaburzenie homeostazy nie tylko w znaczeniu biologicznym, lecz również psychicznym i moralnym. Co prawda, filozofia Jacques Monoda, oparta na współczesnej biologii molekularnej, negując samoistność pozabiologiczną psychiki i moralności, rozróżnienie takie uznala za wsteczne; dla kompromisu potraktujmy je więc jako metaforę. Powstaje pytanie, jak patologia jako cierpienie i choroba, a metaforycznie — zaburzenie etyczne, ma się wobec humanizmu i jego postulatów. Posłużę się tu definicją kultury humanistycznej, którą podał filozof, egzystencjalista chrześcijański — Karol Jaspers, względnie mało znany w Polsce. „Kultura jest taką formą życia, która opiera się na dyscyplinie myśli i dokonuje się w dziedzinie wiedzy uporządkowanej. Jej treścią jest zrozumienie form przeszłości, ogarnięcie niezbitych oczywistości, znajomość rzeczywistości i wreszcie obeznanie z językami”. Referujący Jaspersa Jean-Luc Chalumeau¹ dodaje: „Rzeczywiście definicja klasyczna, ale trzeba iść dalej: humanizm jest również wspaniałym przedsięwzięciem, dzięki któremu człowiek próbuje spełnić samego siebie. To jest zdobycie człowieka przez siebie samego w największym poszanowaniu człowieka jako wartości”.

Pierwszy postulat humanizmu², to możliwość biernego i czynnego udziału w świecie kultury tak przeszłej, jak i współczesnej.

Postulat drugi, to możliwość wzajemnego porozumienia się we wszystkich dziedzinach. To wzajemna tolerancja, brak fanatyzmu, wolność sumienia, walka o idee jedyną bronią godną człowieka — myślą i słowem. To poczucie honoru, to sense of humour, którego pozbawieni są fanatycy i ludzie opanowani żądzą władzy.

Trzecim wreszcie postulatem humanizmu jest możliwość kontemplacji dzieł sztuki, świata ludzkiego i kosmosu.

¹ Jean Luc Chalumeau, *Introduction aux idées contemporaines*, Paris 1969.

² por.: W. J. Kapuściński, Człowiek czy humanista w kosmosie „Twórczość”, 7 (323), 1972.

Humanizm jest jedną z możliwości stylu życia indywidualnego i zbiorowego, lecz nie jego logiczną koniecznością i celem. Humanizm szuka wartości ogólnoludzkich, dlatego jest ponadnarodowy i ponadpaństwowy, ponadideologiczny, jest racjonalny i bezinteresowny i dlatego — wbrew swej nadużywanej nazwie — w istocie tak bardzo niepopularny. Antyhumanistyczne były epoki tyranii, antyhumanistyczne były i są totalne systemy polityczne, antyhumanistyczny jest każdy system władzy, oparty nie na chęci służenia ludziom, lecz na żądzy panowania, a więc na przemocy człowieka nad człowiekiem. Wszelako nie jest antyhumanistyczne cierpienie człowieka ani choroba, o ile nie osłabia umysłu i nie zmienia egocentrycznie charakteru.

Idealna równowaga fizyczna i psychiczna, trwała homeostaza, bezbłędnie działające regulatory, zdrowie doskonałe, powodujące również doskonałe samozadowolenie — nie są niezbędnym warunkiem kultury i humanizmu. Mogą bowiem okazać się równowaga przeciętności, którą nie potrafią wstrząsnąć bodźce, zewnętrzne stressy, jak na przykład wiadomość o śmierci głodowej dzieci w Bangla Desh lub w Afryce centralnej. Bardziej humanistyczne jest odchylenie się homeostazy w kierunku cierpienia, które może być samą kwintesencją życia. Kartezjańskie „myślę, więc jestem” uzupełnił Kierkegaard egzystencjalistycznym i moralnym: „cierpię, więc żyję.”

Twórczość, swobodne tworzenie dzieł sztuki, może być jednym z głównych fenomenów humanizmu, lecz ogólna atmosfera humanizmu nie jest warunkiem twórczości. Dzieła zawierające wartości ogólnoludzkie, dzieła wzmagające poczucie jedyności indywidualnej człowieka, skłaniające do bezinteresownej kontemplacji, wyłączające go na chwilę z apercepcji utylitarnego czasu — mogą być niekiedy tworzone w epoce dogmatyzmu, totalitaryzmu, wojny i zbrodni. Mogą być nawet tworzone na zamówienie absolutnych władców. Lecz twórcy tych dzieł, wbrew epoce, bywali humanistami, co dodawało ciężaru ich życiu i przeważnie wzmagalo cierpienia. Z drugiej jednak strony sztuka nie zawsze jest równoznaczna z humanizmem. Są dzieła sztuki i myśli antyhumanistyczne, mające za cel odarcie człowieka z wartości, rozkład osobowości lub zatracenie indywidualności w zbiorowych epidemiach nacjonalistycznego lub idealistycznego fanatyzmu.

Niewłaściwe jednakże byłoby pytanie, czy stany patologiczne są warunkiem twórczości, czy wielkie dzieła sztuki mogłyby powstać, gdyby twórcy byli zupełnie zdrowi, o idealnie wyrównanej homeostazie, lub czy choroby, które ich dotknęły spowodowały rozwit czy zahamowanie ich twórczości. Wiemy tylko, że choroba zmieniając warunki życia i psychiki, staje się czynnikiem kształtującym

osobowość, przeważnie — choć nie zawsze — pogłębiającym cechy humanistyczne i wartości etyczne.

Naiwnym i nie sprawdzalnym byłoby przypuszczenie, że gruźlicy zawdzięcza świat genialną sztukę Chopina i Słowackiego. Jednakże prawdopodobnie gruźlica, a może sama świadomość śmiertelnej choroby, była przyczyną olbrzymiego nasilenia twórczego i kondensacji artystycznej w ostatnich latach ich życia. Również gruźlica mogła być jednym z czynników natężenia twórczego Karola Szymanowskiego, wielkiego humanisty w muzyce XX wieku. Stanisław Brzozowski umarł na gruźlicę mając lat 33; żył pod podwójnym stressem — śmiertelnej choroby i również śmiertelnego, bo mającego za cel śmierć moralną — oskarżenia o współpracę z Ochroną. Ten schorowany, nieszczęśliwy człowiek dokonał ogromnego dzieła: stworzył polską filozofię pracy i na tej filozofii oparte zasady krytyki literackiej. Gdyby pisał w języku światowym i gdyby żył dłużej, niechybnie zająłby czołową pozycję w filozofii europejskiej.

Gruźlica również zgasiła w 32 roku życia w czasie drugiej wojny, przebywającego we Francji Bolesława Micińskiego, świetnego pisarza, eseiste, w którym polska filozofia chrześcijańskiego egzystencjalizmu straciła wybitnego przedstawiciela.

Przykłady nie tworzą reguły, potwierdzają tylko indywidualne możliwości pogłębienia procesu twórczego i humanizmu, uznajającego człowieka za wartość najwyższą, przy rozwijającym się procesie patologicznym. Do patologii należy też zagrożenie ślepotą Zygmunta Krasińskiego, nie bez wpływu na jego twórczość. Fenomenem prawie irracjonalnym jest twórczość Beethovena w okresie zupełnej głuchoty. Marcel Proust był chory całe życie. Od dzieciństwa cierpiał na ataki astmy alergicznej, które uniemożliwiały mu normalne życie szkolne i uniwersyteckie. Gdyby Proust był zdrów, zostałby pewnie dyplomatą lub wykwiartnym literatem — *homme de lettres*. Choroba była inspiracją, przyczyną, katalizatorem budowy tej najwspanialszej katedry intelektu i humanizmu, jaką jest *W poszukiwaniu straconego czasu*. Flaubert był epileptykiem, chorobliwym ascetą, zwalczającym samo pojęcie szczęścia. Maupassant chorował umysłowo. Van Gogh w ostatnich latach gorejącej prowansalskiej twórczości był schizofrenikiem. Na epilepsję chorował Dostojewski, dotknęty na całe życie wstrząsem wyroku, ulaskawienia przed egzekucją i zesłania. Kiła, a zwłaszcza jej forma późna, paraliśis progressiva, towarzyszyła twórczości wielu artystów i filozofów. Przykładem tragicznym, lecz wspaniałym dla humanizmu i kultury polskiej jest Wyspiański. Przykładem negatywnym — chorobową manią wielkości — jest filozofia nadczłowieczeństwa Nietzschego, choć przecie Nietzsche, który był wielkim artystą, nie mógł przewidzieć, że dzieło jego będzie służyło ideologii zbrodni. W rzeczywi-

stości to nie obląkany Nietzsche, lecz trzeżywy realista, mimo swego idealizmu — Hegel — stworzył filozofię kultu państwa-siły i niemieckiego nacjonalizmu, Hegel — kontynuator Fichtego. Pamiętam, jak przed drugą wojną Leon Chwistek w swoich fascynujących wykładach przestrzegał przed antyhumanistyczną filozofią niemiecką, przede wszystkim Hegla, obwiniając go o germański nacjonalizm. Bolesław Miciński w 1942 roku pisał: „Historyzm nacjonalistyczny typu Hegla prowadzi do okrucieństwa. Nie Tamerlan, nie markiz de Sade, ale Hegel... ze swoją bezosobową konstrukcją dialektycznego rozwoju... był największym okrutnikiem, jakiego znają dzieje.” A jednak filozofia Hegla była zjawiskiem wielkiej miary, chociaż negatywnym dla idei humanizmu. Nie wiem, czy Hegel był jednostką patologiczną w znaczeniu medycznym, ale u podstaw jego filozofii państwa i siły, jego niemieckiego hipernacjonalizmu leżało chyba zaburzenie homeostazy moralnej, sprzeniewierzenie się nauce jego wielkiego mistrza Kanta, głoszącej, że należy indywidualnie postępować według zasady, która mogłaby stać się prawem powszechnym. Przykład z dziedziny sztuki, zdawałoby się najbardziej czystej i bezinteresownej — muzyki: Wagner. Jałowe i krzywdzące dla kompozytora byłoby rozważanie, czy jego muzyka zawiera antyhumanistyczne elementy germańskiego nacjonalizmu. A jednak tę właśnie wielką muzykę hitlerowcy usurpowali sobie dla swej zbrodniczej ideologii. O niebezpieczeństwie dla humanizmu pewnych form wielkiej muzyki pisał Tomasz Mann, stwarzając w *Doktorze Faustusie* postać obląkanego artysty, Adriana Leverkuhna, którego największe dzieło poczęte pod „szatańskim” wpływem krętka bladego — *Apocalipsis cum figuris* — było jakby artystycznym przeczuciem hitlerowskiego szaleństwa.

Z drugiej strony humanizm czysty, odcięty od losów i cierpień ludzkich, wyabstrahowany z konkretów życia, może zwydrodzić w intelektualny system również zbrodniczego terroru, jak to pokazał Hermann Hesse w jednej z największych powieści naszego wieku — *Gra szklanych paciorków*. Hermann Hesse, wielki humanista narodu niemieckiego, potopił wojnę już w 1914 roku, co odpotkuwał wygnaniem z ojczyzny na całe życie. Tomasz Mann aprobował jeszcze motywy niemieckie pierwszej wojny; dopiero w drugiej zdobył się na potępienie bezwzględne i na emigrację. W czasie pierwszej wojny Romain Rolland również potopił wojnę, chociaż Francja była krajem napadniętym. Jak Hesse, musiał opuścić ojczyznę. Nie mamy prawa osądzać ich postawy, obaj zamieszki w Szwajcarii i zawarli dozgonną przyjaźń.

W żadnym systemie społecznym i państwowym nie jest łatwo być humanistą i spełniać czynnie również postulat etyczny humanizmu: uznawanie człowieka za wartość najwyższą. Życie wymaga aktyw-

ności, aktywność wzmaga egocentryzm i żądzę władzy. Powstaje błędne koło. Nie tylko współczesne systemy społeczne, religijne i polityczne w praktyce nie spełniają postulatów humanizmu, ale nawet idee filozoficzne przenikające świat intelektu, noosferę Teilharda de Chardin, nawet sama koncepcja Teilhardowska — dalekie bywają od humanizmu. Jako przykład niech posłuży egzystencjalizm Sartre'a. Chociaż symplifikacją byłoby streszczenie go słowami: „piekło to inni”, niemniej Sartre te właśnie słowa wypowiedział. Egzystencjalizm humanistycznyusiował stworzyć jego wielki rywal Camus w *Micie Syzyfa*, a przede wszystkim w *Dżumie*. Nie genetyka i biologia molekularna, lecz filozofia biologii tej, sformułowana przez laureata Nobla — Jacques Monoda, jest w swej treści, mimo pozorów, niehumanistyczna. Wykrycie mechanizmu replikacji białka za pomocą kodu DNA i RNA dało asumpt do zupełnego zdeterminowania fenu menu ludzkiego i do określenia go, jak to uczynił Monod, słowami Demokryta: „Wszystko, co istnieje w kosmosie, jest wynikiem przypadku i konieczności” (*Le hasard et la nécessité*). Może to nawet jest prawda, ale prawda naukowa, a więc na pewno nie absolutna i nie ostateczna.

Claude Lévi-Strauss, głęboko humanistyczny w *Smutku tropików* i w *Myśli nieoswojonej*, tworzy teorie strukturalizmu etnograficznego, ograniczającą swobodę wyboru i determinującą ludzką aktywność według niezmiennych stereotypów. Wreszcie, wielki mag Zachodu, Kanadyjczyk Marshall Mac Luhan, przypisuje ogromny wpływ na społeczną osobowość człowieka środkom masowego przekazu — mass media — przedłużającym jego zmysły i czyniącym z różnorodnego świata jakby jedną dużą wioskę.

Tak (z wielkim uproszczeniem) odbiera tę intelektualną współczesność człowiek szukający wartości humanistycznych, żyjący w świecie koniecznego postępu. Trudno się dziwić, że często dopiero choroba, stan patologiczny, ułatwia mu znalezienie tych wartości; czyżby dlatego, że osłabiając biologiczną vitalność hamuje także główny czynnik antyhumanistyczny — egoizm, żądzę znaczenia i władzy?

Humanizm indywidualny jest również, a może przede wszystkim, postulatem moralności, niezależnym od systemów religijnych i społecznych, moralności bezinteresownej, bez teodycei i bez sankcji — wedle określenia XIX-wiecznego filozofa, J. M. Guyau. Czy może jednak istnieć humanizm w zbiorowościach zorganizowanych, humanizm narodów i państw, będących w swej istocie zbiorowej a-moralnymi, poza pojęciem dobra i zła, poddanych parabiologicznym prawom walki o byt, której ideałem byłoby opanowanie świata, a rzeczywistością jest koegzystencja regułowanej koniecznością zachowania równowagi sił? Niewątpliwie istnieją społeczeństwa i państwa,

które potrafią zachować harmonię wewnętrzną, równowagę między wzrostem dóbr materialnych a humanizacją stylu życia. Przeważnie są to państwa małe, o ustroju liberalnym, nierzaz politycznie neutralne. Można by zastosować do nich per analogiam pojęcie zdrowia, prawidłowej homeostazy. Jednakże ceną, jaką małe narody i małe państwa płacą za to zdrowie społeczne, umożliwiające humanistyczny sposób życia jest prowincjonalizm, który hamuje wielkie wzloty twórczego humanizmu. Przykładem symbolicznym (nie chcę bowiem wymieniać państw Europy) może być Nowa Zelandia.

Jeżeli jednak u jednostki proces patologiczny czasem pogłębia twórczość i humanistyczne wartości życia, to w zorganizowanych zbiorowościach prowadzi zawsze do klęski humanizmu i jako stylu życia zbiorowego, i jako możliwości swobodnego rozwoju psychicznego i artystycznego człowieka. Patologia społeczeństw, narodów i państw jest zawsze antyhumanistyczna. Oto kilka przykładów tej patologii, o której wiemy z niedawnych tragicznych doświadczeń, że nie zawsze bywa tylko metaforą. Głód — główny rozdział patologii społeczeństw tak zwanego Trzeciego Świata i tak zwanych, jak na ironię, krajów rozwijających się — jest patologią w skali globalnej, lecz i zagadnieniem moralnym. Za jego przyczyną więcej niż połowa świata jest a priori wyłączona z możliwości humanizmu. Tam, gdzie umierają z głodu dzieci, kontemplacja dzieł sztuki i abstrakcyjna twórczość artystyczna byłaby cynizmem, atrofią sumienia. A jednak tylko humaniści dla ratowania nie tylko życia głodującego człowieka, ale i jego wartości i godności mogliby się przyczynić do przewyciężenia bezmiaru egoizmu państw dobrobytu, z państwami naftowymi włącznie, i rozpocząć pracę nad zorganizowaniem polityki i ekonomii świata, który przecież już jest systemem naczyń połączonych. Przytaczam słowa francuskiego pisarza René Dumonta: „Egoizm zaopatrzonych jest nie do utrzymania na dłuższą metę. Na próżno wyobrażamy sobie możliwość istnienia wysepek dobrobytu w świecie skazanym na nadzieję. W rzeczywistości możliwość głodu powszechnego zarysuje się na rok 1980. Jeżeli społeczeństwa uprzemysłowione nie rozpoczną natychmiast z całą energią rozprowadzania w świecie ich techniki i dobrobytu — zostaną ogarnięte kataklizmem, którego proces już się rozpoczął.”

Przykład drugi. Nacjonalizm. Poczucie narodowe, jeden z głównych czynników, ciągle jeszcze kształcących moralność, kulturę i osobowość człowieka, jakże łatwo degraduje się w nacjonalizm, gdy sprawy narodu uważa za ważniejsze od spraw ogólnoludzkich. Nacjonalizm jest ciężką chorobą moralną, negującą człowieka jako wartość. Przytaczam znów słowa Bolesława Micińskiego o francuskim prekursorze nacjonalistycznego totalizmu — de Maistre: „Zabawne słowo «człowiek» — pisał przed laty de Maistre, obłąkany

wyznawca obłąkanego nacjonalizmu — zabawne słowo «człowiek». Nie spotkałem nigdy człowieka. Spotkałem tylko Włochów, Rosjan czy Francuzów. Dla de Maistra ... jednostka była fikcją, rzeczywistością była zbiorowość, naród.”

Nacjonalizm agresywny jest, ex definitione, antyhumanistyczny, lecz jeszcze bardziej antyhumanistyczny staje się nacjonalizm narodu ujarzmionego, zagrożonego. Największą zbrodnią hitleryzmu przeciw kulturze i najtragiczniejszym skutkiem drugiej wojny stał się przerosz nacjonalizmów w całej Europie, cofnięcie się kultury humanistycznej może o całe stulecie. Jedność Europy po drugiej wojnie staje się coraz bardziej nieosiągalnym mitem. Paul Valéry przed wojną pisał: „Europa będzie ukarana za swoją politykę, pozbawiona będzie wina, piwa i spirytualii. No, i innych rzeczy.”

Trzecim procesem patologii zbiorowości, trwale naruszającej homeostazę społeczną jest wyścig industrializacji, konieczność współuczestnictwa w postępie, wzrost dobrobytu kosztem oddania się w niewolę, dosłownie i w przenośni, taśmie produkcyjnej, dehumanizującej pracę. Według jednego z wielu magów Zachodu — Herberta Marcuse'a — sposób, w jaki współczesna społeczność przemysłowa zorganizowała podstawę technologiczną, prowadzi ją do nadużyć. Chodzi nie tylko o uniformizację za pomocą terroru, lecz również o ujednolicenie ekonomiczno-techniczne, nie terrorystyczne, które działa, organizując potrzeby, w imię fałszywego interesu ogólnego. Marcuse oczywiście mówi o chorobie industrializmu kapitalistycznego — jednym z jej objawów były rewolty studenckie.

Cechą patologiczną społeczeństw zorganizowanych państwowo — której współczesną miarą jest posiadanie broni jądrowej — jest dążenie do mocarstwości. Dawniej określano ją mianem imperializmu. Po drugiej wojnie światowej pojęcie mocarstwości zostało pozbawione wszelkich elementów moralnie i kulturalnie pozytywnych. Libido dominandi zbiorowości jest nieodłączne od akceptacji wojny, czyli usankcjonowanej zbrodni, jako instrumentu polityki i siły zbrojnej, jako możliwości najszybszego i najskuteczniejszego zamordowania przeciwnika. Wyrazem humanistycznego optymizmu jest nazwanie tej cechy upaństwowionych społeczeństw — patologią. Sądę, że dla większości ludzi, a w każdym razie dla większości obywateli wielkich państw, ta patologia jest właśnie normą, wyrazem zdrowia, wzrostu, siły, tężyzny, takiego czy innego way of life. A jednak dla nas — jak powiedział Tuwim — zamyślonych przechodniów — to jest choroba. Mocarstwość utajona, czająca się w stanie pozornej równości, toleruje u siebie istnienie a nawet działanie nielicznej zawsze grupki humanistów. Czasem nawet afiszuje się nimi dla zamanifestowania swej rzekomej dobrej woli i liberalizmu. Natomiast mocarstwość w stanie agresji zazwy-

czaj pod hasłami ideologii nacjonalistycznej niszczy wszystkie objawy humanizmu z konsekwencją i okrucieństwem. Ci, którzy ocaleli, jak krople z wyciskanej gąbki wypływają z własnego społeczeństwa i ratują siebie i swój humanizm na emigracji. Tak działa się w Niemczech hitlerowskich.

W społeczeństwach, które poniosły klęskę, dzieje się podobnie. Niezwykły przykład stanowi wykrwawienie intelektualne Polski po przegranej wojnie 1831 roku — i ten nie spotykany w dziejach kultury rewanż w wymiarach duchowych — Wielka Emigracja. Zwycięski agresor jest przestępca podwójnym. Dehumanizuje, czyli tłumacząc dosłownie, odczłowiecza nie tylko własnych obywateli, nakazując im, jak to robili hitlerowcy, być zbrodniarzami, lecz również dehumanizuje ofiarę, państwo pokonane, naród uciemiężony, który dla odzyskania praw i niepodległości gotów jest popełnić każdą zbrodnię, a w celu swoich dążeń znajduje rzeczywiste czy pozorne usprawiedliwienie. Niewola narodu jest również chorobą, stanem patologicznym, uniemożliwiającym lub utrudniającym spełnianie postulatów humanizmu. Walka o wolność, o zdrowie, o przywrócenie ponadnarodowej wartości człowiekowi jest wtedy obowiązkiem naczelnym. Lecz czy walka wszystkimi sposobami i za każdą cenę? Czy po trupach niewinnych ofiar porywaczy, kidnaperek, uprowadzających samoloty, mordujących bezbronnych na stadionach? Walka o wolność? — oczywiście. Obowiązek moralny, ale czy koniecznie zdradą i nikczemnością? Sądzę, że Gandhiemu obce były postulaty europejskiego humanizmu, a jednak on w XX wieku potrafił walkę o wolność swego narodu przeprowadzić w sposób humanistyczny. Symbolem tej walki i jej orążem stał się kołowrotek w każdej hinduskiej chacie. Ale Gandhi zwycięstwo zawdzięczał również humanistycznym walorom przeciwnika. Anglikom nie przyszło na myśl, że ludzi z kołowrotkiem można by zamykać w obozach koncentracyjnych lub spalić w krematoryjnych piecach.

Wallenrodyzm jest dehumanizacją absolutną. Skutkiem jego, nawet gdy cel został osiągnięty, jest relatywizm moralny, ciążący złowrogą do dziś na naszym życiu społecznym. Słowacki zdawał sobie z tego sprawę i z subtelną ironią pisał: „Wallenrodyczność czyli wallenrodyzm, ten wiele zrobił dobrego — najwięcej. Wprowadził pierwszy do zdrady metodyzm — a z jednego zrobił zdrajców sto tysięcy.”

Zbrodnia rozbiorów Polski obciąża do dziś sumienia i dzieje Europy. Dehumanizacja narodu pozbawionego wolności, to choroba zbiorowości, gorsza od niewoli politycznej. Walka jako obowiązek moralny, „gwałt niech się gwałtem odciska”, „tak, zemsta, zemsta, zemsta na wroga, z Bogiem, a choćby i mimo Boga”. Dramat Kon-

rada: „Rządzić jak ty, wszystkimi, zawsze i tajemnie ... a jeżeli się sprzeciwią, niechaj zginą i przepadną ... zaklinam, daj mi władzę!”.

Antyhumanistyczny, patologiczny nacjonalizm narodu zniewolonego jest naturalną reakcją wywołaną antyhumanistycznym, zdobywczym nacjonalizmem agresora. I tak błędne koło się zamyka. Czy nie czas przerwać to błędne koło zasadniczą zmianą struktury osobowości wszystkich ludzi? Humanizacją wyobrażeń kształtujących przyszłość od wczesnego dzieciństwa poprzez wychowanie i szkoły? W czasie najgłębszej nocy niewoli, po upadku Powstania Listopadowego, powstała na emigracji idea zbawienia Polski bez użycia siły. Idea, którą już współcześni uznali za majaczenie chorobowe, za patologię zbiorowości. Idea ta w dzisiejszych podręcznikach historii literatury jest oceniana negatywnie, a nawet wysydzana jako zbiorowy obłęd. Mam na myśli mesjanizm polski. Można nie uwzględnić czynnika metafizycznego mesjanizmu, pozostałe czynnik ziemski — doskonalenie moralne całego narodu, promieniujące zbawienie na inne narody. Dążenie do zhumanizowania społeczeństw, ażeby wzajemnie dla siebie przestały być egzystencjalnym ziemskim piekiem.

Zacząłem fragmentem z dziennika Słowackiego. Zakończę cytatem poety, który choć spoczywa na Wawelu, bo królem jest równy, nie ma dotąd w Polsce pomnika:

„Bo nie ten, co w piekło wierzy
 Tej starej siatki pajęczej
 Gdzieś na płomienistej tęczy
 Płonącej — duchem się lęka,
 Ale ten, przed którym pęka
 Ten świat objęty ramiony
 Miłością serca skruszony
 Z tajemnic wyspowiadany
 Jak nimfa jasna i złota
 Ten tylko będzie wpisany
 W ostatnie księgi żywota”.³

Witold Juliusz Kapuściński

³ Cytaty Słowackiego na podstawie książki: *Ja Orfeusz*, pod red. Mariana Biżana, PIW 1974.

JAN GROSFELD

O PRZYSZŁOŚĆ EKONOMII

Objaśnianie myśli i tez Bouldinga nie wydaje się konieczne. Talent pisarski, przejrzystość i logika rozumowania, język prosty a nie wąsko profesjonalny czynią jego rozważania dostępnymi nie tylko ekonomistom, nie tylko specjalistom nauk społecznych, ale wszystkim, którzy zainteresowani są poruszanymi przez Bouldinga kwestiami. A problemy te są tak bardzo zróżnicowane, iż znajdują odbiorcę w każdych warunkach. Barierą niekiedy okazać się może niedostępność oryginału. Próbujmy, w skromnym na razie zakresie, ją pokonać.

Blisko 80-letni dziś Kenneth E. Boulding przybył do Stanów Zjednoczonych z rodzinnego Liverpoolu w roku 1932 i od tego czasu wykładał na licznych uniwersytetach amerykańskich: University of Chicago, Colgate University w stanie Iowa, University of Michigan, wreszcie w Institute of Behavioural Science na Uniwersytecie w Colorado, gdzie jest profesorem ekonomii. Był prezesem Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego i Międzynarodowego Towarzystwa Badań Pokojowych, członkiem wielu innych.

Boulding jest ekonomistą, którego wyobraźnia i idee przekraczają granice zarówno nauk naturalnych jak i społecznych. Jego intelektualne zainteresowania w znacznym stopniu koncentrują się na wartościach religijnych i etycznych. Opublikowane prace świadczą o szerokości horyzontów. Są to zarówno podręczniki ekonomii (*Economic Analysis*), jak i rozprawy z dziedziny metodologii ekonomii (*Economics as a Science*), ogólnych problemów wiedzy, czy filozofii ekonomii, ekonomicznych zagadnień pokoju, rozbrojenia i wojny (*The Economics of Peace, Conflict and Defense*), współzależności różnych aspektów rozwoju ludzkości (*Beyond Economics, The Organizational Revolution, The Meaning of Twentieth Century, A Primer for Social Dynamics*). Niezwykle interesującą i nowatorską pozycją jest *Economics of Love and Fear*, traktująca o pomijanych lub niedostrzeganych dotąd jednokierunkowych, nieskompensowanych przepływach środków. Boulding jest autorem i współautorem wartościowych prac z dziedziny matematycznych metod w ekonomii i programowaniu (*The Linear Programming*). Tym ciekawsze są jego próby wyjścia poza wąsko pojętą ekonomię, połączenia jej

z innymi naukami o człowieku i jego środowisku oraz ujawnienia ogólnoludzkiego wymiaru zjawisk ekonomicznych.

Wydaje się, że śmiało można zaryzykować twierdzenie, iż nauka ekonomiczna od dłuższego czasu znajduje się w stanie swoistego kryzysu niemożności. Rozwój ekonomii do połowy XX wieku cechowała wzrastająca troska o jej „naukowy” charakter. Kwantyfikacja, zależności funkcjonalne, wreszcie budowa modeli ekonomicznych miały stanowić o przynależności ekonomii do grona nauk bliższych naukom ścisłym i przyrodniczym niż płynnym, niepewnym naukom społecznym. Usiłowania te, którym nie można odmówić znaczących sukcesów, wykształciły sposób myślenia, wobec którego od lat narastał coraz silniejszy sprzeciw. Sprzeciw ten powodowany jest wzrastającą świadomością współzależności zjawisk społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych, ograniczeniem ekonomii do badania sfer tradycyjnie pojmowanych jako ekonomiczne, coraz większym stopniem skomplikowania dokonujących się procesów społecznych, wreszcie odrzucaniem kolejnych teorii ekonomicznych jako nieadekwatnych do rzeczywistości. Obserwujemy więc niejako próbę powrotu — tyle, że na wyższym poziomie — do, używając nowomodnego wyrażenia, zintegrowanego widzenia otaczającego nas świata i jego interpretacji. Oznacza to z jednej strony wskazanie na pozaekonomiczne aspekty (przyczyny, skutki, relacje) problemów ekonomicznych oraz na ekonomiczną treść zjawisk od-bieranych jako nieekonomiczne. Tu właśnie godne podkreślenia są zasługi Bouldinga. Jego zdaniem, świat nie da się podzielić na ekonomiczny (jednostki gospodarujące) i nieekonomiczny (np. Kościół, czy państwo). Rozwój nauki ekonomicznej nie może ograniczać się do instytucji ekonomicznych. Wszystkie organizmy społeczne posiadają wymiar ekonomiczny o tyle, o ile uczestniczą w szeroko pojętym procesie wytwarzania, konsumpcji i wymiany. Idealem byłaby, według Bouldinga, zintegrowana analiza społeczna, w której możliwe okazałoby się skonstruowanie i rozwinięcie pewnego continuum teoretycznych modeli, które by uwzględniały elementy takie, jak na przykład państwo, Kościół itp. — i dalej poprzez szkołę, związek pracowniczy, czy organizację rolników aż do nowoczesnej korporacji i całej gospodarki.¹ Możliwe winno być zbudowanie modeli wzajemnego oddziaływania tych elementów, przy czym autor zdaje sobie sprawę z nieco utopijnej lub co najmniej niezwykle odległej w czasie perspektywy zrealizowania takiego celu. Chodzi tutaj raczej o wskazanie pewnego kierunku rozwoju nauk społecznych, a w szczególności ekonomii. Postawa taką ma również bardzo istotne znaczenie dla polityki ekonomicznej, bowiem wszelkie reformy społeczne powinny być podejmowane ze świadomością całego śro-

¹ A Reconstruction of Economics. New York, 1950. s. 5.

dowiska ekologicznego, w którym będą realizowane. W przeciwnym razie przyniosą one niepożądane efekty. Przy tej okazji Boulding wprowadza pojęcie ekosystemu w ekonomii, charakteryzujące całość stosunków i warunków istnienia danego zjawiska czy podmiotu ekonomicznego.

Szczególnie interesujące wydają się uwagi Bouldinga wiążące ekonomię z etyką, moralnością i religią. Jasność wykładu w drukowanym poniżej tekście i w przyszłym numerze *Znaku zwalnia*, jak powiedzieliśmy, od obowiązku komentarza. Warto natomiast podkreślić znaczenie takiej analizy dla samej ekonomii i jej przyszłości. Powątpiewanie w przydatność ekonomii nie jest postawą zupełnie nową i nieuzasadnioną. Ekonomiści nie mogą nie liczyć się z opinią o nich samych i o działalności, którą uprawiają. Wyphnięcie ekonomii na szersze wody, jak proponuje to Boulding, ujrzenie czynnika ekonomicznego w rozmaitych sferach ludzkiej egzystencji oraz, co niezwykle istotne, uświadomienie etycznego wymiaru zjawisk i decyzji ekonomicznych, wszystko to daje tej nauce szansę uzyskania nowej, przyszłościowej dynamiki rozwoju. Ekonomia musi odnosić się do innych dziedzin wiedzy i zachowań. Boulding wierzy, że sposób myślenia ekonomistów może być użyteczny dla świata. Jest on świadom zarówno trudności ekonomii jako nauki, jak i ewentualnych komplikacji czy nawet kataklizmów w rozwoju ludzkości, które mogłyby podważyć podstawy nie tylko ekonomicznej nauki. Na pytanie jednak zawarte w tytule jednego z rozdziałów książki Bouldinga *Economics as a Science*, które brzmi: „Czy ekonomia jest niezbędna?” autor odpowiada twierdząco. Jeśli jego rozważania są niekiedy zbyt ogólne, czy nie zawsze realistyczne w swym maksymalizmie, to dzięki takiej właśnie postawie i tworzeniu nowych podstawa filozofii ekonomii Boulding zdobył trwałą pozycję w historii myśli społecznej.

Jan Grosfeld

KENNETH E. BOULDING

ETYKA I BIZNES*

Zarozumiałstwem byłoby, gdyby zwykły ekonomista ośmielił się proponować kompletną teorię etyczną. Nie można jednakże w ogóle zająć się problemem zawartym w tytule bez próbnego zarysowania teorii etycznej.

* *Beyond Economics. Essays on Society, Religion and Ethics.* Ann Arbor, Michigan, 1968. Rozdział: Ethics and business.

Nie jest niezbędnym założeniem, iż jeden zespół zasad etycznych kieruje postępowaniem we wszystkich sferach życia społecznego i we wszystkich rolach, jakie przypadają jednostce. Niemniej, jeżeli mamy mówić o zasadach etycznych części społeczeństwa i o pewnym tylko aspekcie ludzkiego zachowania, musimy widzieć je w ramach szerszego systemu etycznego. Nawet tylko jako amatorski filozof-moralista czuję, że konieczne jest wypowiedzenie się w sprawie ogólnych zasad etycznych, zanim zastosuję je do społeczeństwa biznesu.

Pierwszą zasadą mojej teorii etycznej jest, iż każdym zachowaniem jednostki ludzkiej kieruje system wartości, tzn. pewien system preferencji. W tym sensie każdy posiada indywidualny system etyczny. Bez zespołu wartości, zachowanie [człowieka] jest niewytlumaczalne. Nawet jeśli jego zachowanie ma charakter przypadkowy i nieracjonalny, to najprawdopodobniej dlatego, iż przypisuje on wysoką wartość przypadkowości i nieracjonalności. Takie widzenie ludzkiego zachowania wywodzi się głównie z teorii ekonomicznej. Ekonomista myśli o zachowaniu w kategoriach wyboru. Widzi on jednostkę stojącą w każdym momencie wobec kilku alternatywnych wyobrażeń możliwej przyszłości, z których wybiera jedno. Wybór jednego z nich dowodzi jego wyższej wartości dla danej jednostki aniżeli pozostałych wariantów wyboru. Dla ekonomisty system wartości jest systemem hierarchicznym. Patrzymy na możliwe kształty przyszłości i szeregujemy je ... przez co ekonomista rozumie funkcję użyteczności lub dobrobytu ... W takim ujęciu nawet najgorszy z ludzi ma oczywiście swą własną etykę. Jeśli ktoś woli być okrutny, małoduszny i perfidny, wyraża system wartości, który wysoko ocenia te rodzaje zachowania.

Oczywiście samo stwierdzenie, że każdy zachowuje się zgodnie z własnym systemem wartości nie rozwiązuje problemu teorii etycznej, której podstawowym dylematem jest ustalenie zasady wyboru wśród możliwych indywidualnych systemów wartości ... Podobnie jak problem wyboru między alternatywnymi wariantami przyszłości, istnieje problem wyboru sposobu wyboru jednego z tych wariantów. Zakłada się, że spośród wszystkich możliwych sposobów wyboru — to znaczy ze wszystkich możliwych systemów wartości — tylko jeden jest „prawidłowy” lub „najlepszy”. To właśnie jest etyczny system wartości.

Problemem etycznym jest ustalenie własnej, indywidualnej etyki. Niektórzy mogą chcieć dowodzić, iż wybór ten w rzeczywistości nie jest dostępny jednostce, a jej osobista etyka stanowi po prostu rezultat życiowego doświadczenia oraz różnych kar i nagród jako konsekwencji rozmaitych działań. Jeśli jednak zakładamy możliwość wyboru w ogóle, to wydaje mi się, że musimy przyjąć moż-

liwość wyboru wśród systemów wartości, tak samo jak wśród możliwych wariantów przyszłości. Determinizm, który wyklucza problem etyczny, wyklucza również możliwość racjonalnego zachowania w ogóle.

Nie jest możliwy aprioryczny dowód żadnego twierdzenia teorii etycznej. Oznacza to, że nie możemy osiągnąć reguły wyboru, który by zawsze dawał najlepszą etykę osobistą tylko dzięki samemu procesowi rozumowania logicznego, bez odwołania się do świata doświadczenia. Nie wynika stąd jednak, że problemy etyczne są zasadniczo nieroziwiązywalne. Trudność polega na ograniczeniu pola wyboru wśród indywidualnych systemów etycznych. Nie jesteśmy w stanie tylko za pomocą czystego rozumowania ograniczyć wyboru do jednego systemu. Nie oznacza to jednak, iż jakiekolwiek ograniczenie jest możliwe ... Tyle tylko, że im bardziej ograniczamy pole wyboru, tym trudniejsze staje się jego dalsze ograniczenie. Niektórzy na przykład mogą nie być skłonni do wykluczenia tych systemów wartości, których skutkiem jest niedola, jeśli ich wykluczenie označałoby równocześnie rezygnację ze szlachetności i twórczości. Wydaje się, że rozwiązaniem jest sytuacja, w której mamy pewną ilość odmiennych kultur, z których każda zawiera inną zasadę etyczną ... Jedną z wielkich zalet podziału pracy, jak zwrócił uwagę Durkheim, jest to, iż umożliwia on istnienie rozmaitych subkultur i przeto różnorodnych systemów etycznych w ramach szerszego społeczeństwa. Nie jest konieczne narzucanie jednego systemu etycznego całemu społeczeństwu.

Twierdzę dalej, że odpowiednio do każdej kultury lub subkultury istnieje system etyczny, który jednocześnie tworzy ją i jest przez nią tworzony ... Zmiany w systemach etycznych prowadzą nieuniknienie do zmian w systemie społecznym i odwrotnie.

Tam, gdzie jawny system etyczny, np. etyka chrześcijańska zawiera elementy nieodpowiednie do systemu społecznego, w którym jest osadzony, może on pozostać systemem jawnym, bowiem system ukryty, według którego ludzie w rzeczywistości działają, jest inny. Składając, system jawnego wywiera stałego nacisk na społeczeństwo, w którym jest uznawany. Faktycznie, dynamiczny charakter społeczeństwa zależy często od występowania pewnego napięcia między jego jawnym a ukrytym systemem etycznym. Kultura, w której oba te systemy współdzwięczą i w której nie ma hipokryzji, jest w sposób godny ubolewania nieruchoma. Tam, gdzie istnieje hipokryzja istnieje też, w ramach tej samej kultury, siła prąca do zmian. Natomiast tam, gdzie brak jawnego ideałów, próżnia może zostać wypełniona przez nowe ideały, dostosowane do praktyki. Dlatego właśnie społeczeństwo o nieprawdopodobnych ideałach będzie zapewne wykazywało szczególnie wysoką dynamikę, podczas gdy spo-

łeczeństwo o ideałach na miarę możliwości pozostanie w stagnacji.

Chciałbym podkreślić więc, że musimy odrzucić ten rodzaj etycznego relatywizmu, według którego wszystkie odpowiedzi etyczne są równie uprawnione, tak samo, jak musimy odrzucić relatywizm kulturowy, który wzbrania się przed postawieniem pytania o wartość kultury. Wprawdzie nie możemy traktować norm etycznych w sposób absolutny tzn. niezależny od środowiska kulturowego, jednak problem etyczny w każdej kulturze jest problemem znaczącym, bowiem warto zazwyczaj postawić pytanie o to, czy możliwe są rozwiązania lepsze od aktualnie przyjętego. Społeczeństwo, które przestaje stawać to pytanie i nie analizuje samego siebie w kategoriach etycznych skazane jest najprawdopodobniej na stagnację i ewentualny upadek.

Zanim zastosujemy powyższe zasady do etycznych problemów społeczeństwa biznesu, zatrzymamy się krótko przy charakterze systemów społecznych w ogóle, bowiem powinniśmy widzieć społeczeństwo biznesu jako specjalny przypadek wśród możliwych systemów społecznych. Społeczeństwo biznesu definiuję jako system społeczny, który zorganizowany jest przede wszystkim poprzez instytucje wymiany. Wymiana jednakże nie jest jedynym czynnikiem organizującym systemy społeczne, nawet w przypadku społeczeństwa biznesu. System społeczny składa się zasadniczo ze stosunków między osobami. Bardziej precyzyjnie moglibyśmy go zdefiniować jako system stosunków między rolami, gdyż bardzo często nie osoba jako taka ma tu znaczenie, lecz osoba grająca pewną rolę, przy czym osoba przyjmowiąca może wiele ról na przestrzeni życia. Tak więc konflikt ról wewnętrz osoby byłby zasadniczym problemem systemu społecznego. Istnieje oczywiście mnóstwo stosunków, które są możliwe między osobami i wśród ról. Jednakże większość ich można sklasyfikować w trzech głównych kategoriach. Pierwszą stanowi system groźby, w którym jeden mówi do drugiego: „Zrób dla mnie coś miłego a jeżeli nie, to ja zrobię tobie coś przykrego” ... System groźby jest jednak niestabilny. Zmierza on do przekształcenia się z jednostronnego systemu groźby, który jeśli niekwestionowany, jest silnym czynnikiem organizującym, w dwustronny system groźby lub odstraszenia: „Jeśli zrobisz mi coś złego, to i ja zrobię również tobie”. Odstraszenie stanowi wewnętrznie niestabilny system społeczny, bowiem groźba może być czynnikiem organizującym tylko tak długo, jak długo pozostaje wiarygodna, a wiarygodna jest tylko wówczas, gdy od czasu do czasu jest realizowana. System odstraszenia (groźby) zawsze przeto zawiera ewentualną realizację wzajemnych groźb, a gdy to nastąpi każdy znajdzie się w gorszej sytuacji. System groźby staje się więc grą sumującą się ujemnie, tak

jak „dylemat więźnia” w teorii gier, w których dynamika systemu prowadzi każdego na gorsze pozycje.

System wymiany natomiast, który może być traktowany jako szczególnie charakterystyczny dla społeczeństwa biznesu, jest grą sumującą się pozytywnie i nieporównywalnie bardziej skutecznym czynnikiem organizującym społeczeństwo. Wymiana jest stosunkiem, w którym jeden mówi do drugiego: „Jeśli zrobisz dla mnie coś mięgo to i ja zrobię coś mięgo dla ciebie”. System wymiany opiera się przeto na obietnicach raczej niż na groźbach... Wielką przewagą systemu obietnicy nad systemem groźby jest, iż gdy obietnice są spełnione, a muszą być spełnione jeśli mają skutecznie organizować zachowania, wówczas każdy znajdzie się w sytuacji raczej lepszej niż gorszej. Skutkiem tego, system obietnicy jest grą sumującą się pozytywnie. Nic więc dziwnego, że w długim okresie czasu system wymiany okazuje się silniejszym czynnikiem organizującym aniżeli system groźby, i że niewolnictwo na przykład nigdy nie było zdolne do skutecznego konkurowania z gospodarką, w której praca jest wolna.

Oprócz systemów groźby i wymiany istnieje trzeci zespół stosunków między osobami i rolami, który można ogólnie nazwać systemem integracji. Jest to kategoria raczej heterogeniczna, która zawiera perswazję, nauczanie i oddanie. „Chcę, czego ty chcesz”. Wszystkie systemy i subsystemy społeczne zasadzają się w różnych proporcjach na mieszance tych trzech głównych elementów. W ten sposób w państwie autorytarnym lub w organizacji militarnej dominuje system groźby, ale wymiana jest wciąż obecna. Członek organizacji otrzymuje coś za to, co sam daje. System integracji musi być również obecny, w przeciwnym razie generałowie i dyktatorzy nie musieliby wygłaszać przemówień. Żadna organizacja nie może skutecznie funkcjonować, jeśli jej członkowie nie identyfikują się do pewnego stopnia z celami organizacji jako takiej. Na przeciwnym krańcu mamy rodzinę lub szersze wspólnoty utopijne, w których dominuje system integracji, a ludzie czynią to co czynią w wyniku perswazji, nauczania i oddania. Nawet jednak w rodzinie lub w zintegrowanej wspólnotie musi istnieć pewien element wymiany. W jakimś sensie jednostka musi otrzymywać coś za to, z czego rezygnuje. Dotyczy to również pozostałości systemu groźby, bowiem nawet w najbardziej oddanej sobie wspólnotie istnieje ukryta groźba wyrzucenia z niej lub wypowiedzenia integrujących uczuć.

Podejrzewać można, że stabilność systemu społecznego zależy od proporcji zastosowania trzech głównych czynników organizujących. System, który próbuje polegać zbytnio na jednym z nich będzie prawdopodobnie niestabilny. System czystego przymusu, bez elementów wymiany lub integracji, wzbudzi prawdopodobnie taką

opozycję, iż okaże się on nietrwały. Historia wspólnot utopijnych jest smutnym komentarzem trudności zorganizowania, na zasadzie integracji, wspólnoty szerszej niż naturalna rodzina. Miłość, w której brak jest wymiany łatwo przechodzi do gróźb. Wymiana w bardzo realny sposób żywia miłość. Jednakże system czystej wymiany jest zapewne również nietrwały. Z jednej strony, może się okazać niezdolny do uporania się z systemami groźby rodzącej się poza nim. Nie zawsze bowiem możemy okupić się grożącem, a płacący trybut ma zazwyczaj tendencję do wzrostu. Z drugiej strony, system wymiany nie zaspokaja dostatecznie podstawowego ludzkiego pragnienia bogatszych stosunków międzyosobowych. Prostytucja, która rozwiązuje problem płci na płaszczyźnie wymiany, rzadko jest uważana za całkowicie zadowalającą z prostego względu, iż nie zaspokaja zapotrzebowania na bogactwo kontaktów. Tak więc wprawdzie systemy wymiany mogą wzmacniać system integracji, ale równocześnie system wymiany bez systemu integracji będzie niestabilny i będzie ulegał dezintegracji, stając się systemem groźby.

Najwyższy już czas, by przejść do zastosowania omawianych zasad do etyki w społeczeństwie biznesu. Zauważmy po pierwsze, iż żadne społeczeństwo nie jest czystym społeczeństwem biznesu. Oznacza to, że żadne społeczeństwo nigdy nie organizowało się wyłącznie wokół instytucji wymiany. Każde społeczeństwo ma rząd, który organizuje system groźby oraz posiada instytucje integrujące, jak rodzina, Kościół, szkoła, klub itd. Co więcej, instytucje biznesu, jak korporacja, bank, zinstytucjonalizowana wymiana dóbr i papierów wartościowych oraz związki pracownicze nie są zorganizowane tylko poprzez wymianę, mimo że możemy uważać wymianę — a więc kupno, sprzedaż i przetwórstwo nakładów i wyników w procesie produkcji — za główny czynnik organizujący ten system. Pozostają bowiem elementy systemu przymusu lub groźby, na przykład w zagożdzeniu ucięcia wymiany, cofnięcia zakupów, wyrzucenia z posady itp. Wewnętrzne systemy groźby tkwić mogą w charakterze dyscypliny przemysłowej a ekstensywne systemy integracji to próby budowy moralności, lojalności, wyobrażeń solidarności grupowej, to systemy autorytetu i kształcenia oraz wiele innych. Pomimo to nie popełnimy wielkiego błędu, jeśli przyjmiemy, iż cokolwiek podważa instytucje wymiany i jej organizującą siłę, podważa system biznesu.

Istnieją pewne indywidualne systemy wartości, które podważają instytucje wymiany i stanowią przeto znaczną groźbę dla systemu biznesu. System wymiany nie może się na przykład rozwijać przy braku minimum zwykłej uczciwości, bowiem jest to system obietnic, a uczciwość stanowi o ich spełnieniu. Jeśli rozszerzymy pojęcie uczciwości na spełnianie oczekiwanych związanych z poszczególnymi rola-

mi społecznymi, widzimy wówczas, iż jest ona niezbędna dla skutecznego funkcjonowania systemu opartego na wymianie. Dlatego właśnie instytucje kapitalistyczne nie mogą właściwie pracować przy zupełnym braku, jakbyśmy je nazwali, wartości purytańskich. Jeśli więc kapitalizm ma sprawnie funkcjonować, musi istnieć w społeczeństwie mechanizm obrony przed nieuczciwością... I tutaj znowu odbywa się nieustanna walka między jawnymi a ukrytymi elementami systemu wartości. Jeśli jednak powoduje ona upadek systemu jawnego — przy ogólnym popadnięciu w cynizm i przy jawnej akceptacji nieuczciwego systemu ukrytego — społeczeństwo czeka zguba.

Druga grupa problemów odnosi się do wyobrażeń politycznych, systemów wartości i instytucji, które tworzą szkielet (ramy) gospodarki rynkowej. Niezbędne jest pewne minimum struktury rządowej, bowiem sama wymiana nie jest wystarczającym czynnikiem organizującym nawet takie społeczeństwo, które zorganizowane jest głównie na zasadzie wymiany. Sukces gospodarki rynkowej w Stanach Zjednoczonych na przykład może być w znacznej mierze przypisany stanowczości w użyciu instrumentów rządowych dla celów ekonomicznych tam, gdzie wydawały się pożądane... Wyobrażenia polityczne i systemy wartości, które wrogie są niezbędnym ramom rządowym, nawet jeśli płyną z moralnego zaangażowania w gospodarkę opartą o wymianę, są w rzeczywistości dla niej szkodliwe.

Trzeci problem etyczny społeczeństwa biznesu wynika z faktu, że instytucje wymiany same w sobie nie rozwijają dostatecznie systemu integracji. Wymiana jest stosunkiem bardzo abstrakcyjnym. W wielu przypadkach może ona być dokonywana zarówno przez człowieka jak i przez maszynę, o czym świadczy rozwój sprzedających automatów. Właśnie dlatego, że wymiana jest stosunkiem abstrakcyjnym, może być zdolna do tworzenia organizacji na tak wielką skalę. Istnienie wielkiej organizacji nie byłoby możliwe, gdyby każdy jej członek musiał mieć bogate stosunki osobiste ze wszystkimi pozostałymi. To jest w rzeczywistości rafa, o którą rozbiły się wszystkie wspólnoty utopijne. Jeśli jednak społeczeństwo i jego działalność mają mieć sens i znaczenie dla jednostek, w niektórych punktach muszą istnieć stosunki osobiste przewyższające bogactwem stosunki wymiany...

Pomimo sukcesów w zakresie produktywności i zaspokajania ludzkich potrzeb, społeczeństwo biznesu ma tendencję do podważania samego siebie z powodu niezdolności do wytwarzania uczucia. Społeczeństwo to jest wprawdzie grą sumującą się pozytywnie, w której każdy korzysta, ale samej grze tak bardzo brak efektów emocjonalnych, iż nie wywołuje ona lojalności, oddania ani samoposwięcenia. Bardzo niewiele osób oddało życie za Federalny Bank Rezerw i nikt nie sądzi, że trzeba było to zrobić. W konsekwencji,

gdy instytucje społeczeństwa biznesu atakowane są przez tych, którzy emocjonalnie są zaangażowani w inny sposób organizacji życia ekonomicznego, zawodzą one często w wytwarzaniu tego samego stopnia emocjonalnego zaangażowania wśród swych stronników.

Napotykamy więc następujący problem: jeśli społeczeństwo biznesu ma przetrwać, musi rozwijać system i instytucje integrujące, przy czym instytucje dlań specyficzne (rynek, korporacje, banki itd.) mające w zasadzie charakter instrumentalny, nie są w stanie rozwijać silnych systemów integracji we własnym zakresie. Przeto, instytucje rynkowe winny być uzupełnione zespołem instytucji integrujących, takich jak rodzina, Kościół, szkoła i naród, które rozwijają indywidualne systemy wartości, zasadzającej się na miłości, samopoświęceniu, identyfikacji z celami pozaosobistymi oraz altruizmie. Póki brak integrujących instytucji, istnieje poważne niebezpieczeństwo, iż instytucje rynkowe mogą rozwijać u jednostek zarządzających typ etyki osobistej, szkodliwy dla przetrwania tychże instytucji. U człowieka, którego życie upływa wyłącznie wśród księgi rachunkowych, i który całą swą uwagę poświęca szczegółom ekonomicznego życia i organizacji, internalizacja zasadniczych cnót uczciwości i rzetelności ulega stopniowemu osłabieniu. System wymiany niemal zawsze dostarcza jednostkom możliwości uzyskania indywidualnych korzyści przez poświęcenie zasad moralnych. Instytucje wymiany bowiem same z siebie nie wywołują kontroli ani internalizacji — to znaczy systemu groźby ani systemu integracji, dzięki którym owe wartości moralne mogłyby zostać utrzymane. Społeczeństwo, które poświęca nieproporcjonalnie dużą część swego życia i energii systemowi wymiany może doprowadzić do podważenia tego systemu. Skądinąd prawdą jest również, że próby systemów opartych o przymus, jak na przykład etatystyczny lub wojskowy, czy próby wejścia w sferę handlu — a więc w system wymiany instytucji integracji (Kościół, szkoła), — łatwo okazać się mogą bezowocne. Problemem społeczeństwa jest znalezienie właściwych proporcji. Nadmierna dominacja systemu przymusu, systemu rynkowego czy systemu integracji powoduje zazwyczaj rozkład życia moralnego i ewentualną dezintegrację społeczeństwa...

Kenneth E. Boulding
tłum. Jan Grosfeld

EKONOMIA JAKO NAUKA MORALNA *

Adam Smith, który zasłużył na miano zarówno Adama jak i Smitha (w ang. „smith” znaczy kowal) systematycznej ekonomii, był profesorem filozofii moralnej i w tej to kuźni wykuto ekonomię. Nawet w czasach moich studiów ekonomia stanowiła jeszcze wciąż część egzaminu magisterskiego z nauk moralnych na Uniwersytecie Oxfordzkim. Przeto ma ona, ze względu na swe pochodzenie, jeśli nie z innych powodów, prawo do zwania się nauką moralną. Nienajlej, wielu ekonomistom sama nazwa „nauka moralna” wyda się wewnętrznie sprzeczna. Jesteśmy dziś silnie przesiąknięci opinią, iż nauka powinna być bezstronna, niewartościująca. Wierzymy, że sukces ten osiągnęła ona właśnie dlatego, iż wymknęła się z powiązań sędziów moralnych; tylko dzięki ucieczce z fałszywej drogi sądu „powinien” wejść mogła w szeroki świat „jest”. Historia myśli uczy nas, iż nawet ekonomia stała się nauką wówczas, gdy oderwała się od kazuistyki i moralizatorstwa myśli średniowiecznej. Kto w rzeczywistości byłby skłonny zamienić racjonalność teorii ceny równowagi na niepraktyczne ulotny spór o „sprawiedliwą cenę”? Walkę między mechanizmem a moralizatorstwem wygrywa zazwyczaj bez trudu ten pierwszy i sam tytuł niniejszego artykułu wzbuǳić może wśród wielu moich czytelników podejrzenie kazania.

Niech mi będzie wolno najpierw wyjaśnić, co rozumiem przez pojęcie „moralna” i „nauka moralna”. Moralnym lub etycznym twierdzeniem jest wyrażenie hierarchicznego porządku preferencji wśród istniejących alternatyw, który to porządek już w zamierzeniu ma być uznawany przez więcej niż jedną osobę. Preferencje, które występują u jednej tylko osoby są tylko „gustem”. Wyrażenie preferencji zwane jest często „sędziem wartościującym” (value judgment). Jeśli ktoś mówi: „Wolę A od B”, jest to osobisty sąd wartościujący lub wyraz czystego gustu. Jeśli mówi się: „A jest lepsze od B”, oznacza to, że dana osoba spodziewa się, iż inni również przedkładają A nad B. Twierdzenie moralne jest więc „wspólną wartością”.

Każdą kulturę lub subkulturę definiujemy przez zespół wspólnych wartości, czyli ogólnie przyjętych preferencji. Kultura nie mo-

* Fragment książki *Economics as a Science*. McGraw-Hill Book Company, New York 1970.

że bez nich istnieć, a kultury i subkultury w społeczeństwie wyróżniały właśnie ze względu na możliwość zidentyfikowania grup o wspólnych wartościach [...]

Sklonny jestem pójść znacznie dalej twierdząc, iż żadna nauka nie może być oddzielona od rozważań etycznych w wyżej zdefiniowanym znaczeniu. [...] Nauka jest procesem ludzkiego uczenia się, dokonującym się w takich a nie innych subkulturach społecznych, a subkultura, jak widzieliśmy, jest grupą ludzi akceptujących pewne wspólne wartości, czyli etykę. Bez tego wspólnego podłoża nie byłaby możliwa szeroka komunikacja interpersonalna, która tworzy i podtrzymuje daną subkulturę.

Subkultura naukowa nie stanowi wyjątku od powyższej zasady. Cechuje ją silny wspólny system wartości, na plan pierwszy wy suwający prawdomówność, ciekawość, mierzenie, ilościowe wyrażanie, uważną obserwację i eksperyment, wreszcie obiektywność. Bez owej struktury wspólnych wartości proces poznawczy w nauce nie mógłby się odbywać. I rzeczywiście nie występuje on w pewnych społeczeństwach, w których mogłyby istnieć skądinąd sprzyjające warunki, ale gdzie nieobecne były niektóre zasadnicze wartości wspólnej naukowej subkulturze.

Spierać się można o to, jakie właściwie wartości i etyczne normy są podstawowe dla naukowej subkultury. Sam fakt jednak, iż wartości takie istnieją, jest niepodważalny. Jednym z najbardziej kłopotliwych pytań w historii intelektualnej jest problem, dlaczego subkultura naukowa rozwinęła się właśnie wówczas i dlaczego akurat w Europie Zachodniej. Wspólne wartości, stanowiące warunek nauki, są raczej rzadkością wśród ludzkich subkultur. Wspólne wartości elit politycznych, wojskowych lub ludzi puszczających w ruch system międzynarodowy, by wyliczyć tylko niektóre z nich, są zupełnie odmienne od wspólnych wartości nauki. W tym przeto znaczeniu nauka ma zasadniczo etyczną podstawę. Oznacza to, że nawet poznawca treść nauki, tzn. to, co naukowcy myślą, iż wiedzą, zawiera składnik etyczny. ... Fakt, iż brak jest sporu o daną tezę naukową nie oznacza, że jej przyjęcie lub odrzucenie jest sprawą gustu. Fakt ów znaczy tylko tyle, że spór co do jej zalet został rozwiązany poprzez zastosowanie pewnych wspólnych wartości i wstępnych założeń etycznych.

Istnieje jednakże pewien podstawowy sens, w jakim proces poznawczy, nawet w naukach fizycznych i biologicznych, prowadzi do sytuacji mających ważne implikacje poza subkulturą naukową. Wyobrażenie, iż nauka odkrywa po prostu wiedzę o obiektywnie niezmennym świecie, może mieć pewną wartość na wczesnych etapach powstawania nauki, ale wobec jej rozwoju traci coraz bardziej swoje znaczenie. Proces uczenia się prowadzi dziś w nauce do dwóch po-

ważnych trudności. Pierwszą można nazwać uogólnioną zasadą Heisenberga. Zgodnie z nią, próbując uzyskać wiedzę o danym systemie poprzez zmianę jego wejścia i wyjść informacyjnych, zmieniamy sam system, a w niektórych okolicznościach zmieniamy go radykalnie. Moją ulubioną ilustracją zasady Heisenberga jest opowieść o człowieku, który pyta przez drzwi pokoju, w którym leży jego chory przyjaciel: „Jak się czujesz?”, na co przyjaciel odpowiada: „Świętne” i ten wysiłek go zabija. W naukach społecznych uogólniona zasada Heisenberga dominuje. Wiedza nauk społecznych stanowi zasadniczą część samego systemu społecznego. Dlatego też absurdem jest obiektywność w znaczeniu badania świata, który miały pozostać niezmieniony pod wpływem badania.

Druga trudność polega na tym, iż w miarę rozwoju nauki nie tylko bada ona świat, ale jednocześnie go tworzy. Widzimy to nawet w naukach fizycznych, dzięki którym w naszym kątku wszechświata po 6 miliardach lat znów odbywa się ewolucja pierwiastków. Coraz bardziej będziemy z tym mieli do czynienia w naukach biologicznych, które poznają proces ewolucji przez aktywne w nim uczestnictwo i zmianę jego biegu. W naukach społecznych bronić można stanowiska, iż na całą niemal naszą wiedzę składa się tylko to, co sami tworzymy. Wynika stąd dalej, że w naukach społecznych możemy skutecznie przewidywać tylko za pomocą świadomego tworzenia systemów, dzięki którym przewidywania okażą się prawdziwe. Wiedzę o systemach przypadkowych możemy uzyskać tylko poprzez ich zniszczenie, to znaczy przez odebranie im przypadkowości. Jest na przykład oczywiste, że fluktuacje cen na zorganizowanych rynkach towarów lub papierów wartościowych mają zasadniczo przypadkowy charakter lub co najmniej bardzo istotny składnik przypadkowości. Wszystko więc, co możemy odkryć dzięki badaniu tych fluktuacji, to odchylenia, jakie mogą się zdarzyć w grze. Jeśli chcemy przewidzieć przyszłość cen na takich rynkach, wówczas zmuszeni będziemy je kontrolować, czyli ustanowić system antyspekulacyjny, który gwarantowałby założony przyszły układ cen...

W tej sytuacji nieuniknione jest stwierdzenie, że gdy nauka przechodzi od czystej wiedzy do kontroli i regulacji, to znaczy poczyna tworzyć przedmiot swej wiedzy, ów przedmiot tworzenia staje się problemem etycznego wyboru i uzależniony będzie od wspólnych wartości społeczeństwa, w którym osadzona jest subkultura naukowa... W takich warunkach, nauka nie może funkcjonować bez ukrytej przynajmniej etyki wewnętrznej, tzn. bez subkultury z odpowiednimi wartościami wspólnymi. Nauka ulegnie zniszczeniu jeśli kultura, w której tkwi, również nie przynosi pewnego minimum poparcia dla etyki naukowej...

Powróćmy do ekonomii jako nauki moralnej, nie tylko w tym sensie, w którym, jak wszystkie nauki, dotknięta jest piętnem etycznym, ale w sensie bardziej konkretnym, który zawiera się w pytaniu: Czy ekonomia może być użyteczna w rozwiązywaniu sporów etycznych, zwłaszcza tych, które powstają w wyniku ciągłego rozwoju wiedzy?

Ekonomia specjalizuje się w badaniu tej części systemu społecznego, która zorganizowana jest na zasadzie wymiany i zajmuje się tym, co wymienialne. Jest to, moim zdaniem, lepsza definicja ekonomii niż przez odniesienie jej do rzadkości lub dystrybucji, bowiem dystrybucja rzadkich zasobów stanowi problem uniwersalny. Stosuje się on poprzez groźbę i przymus do decyzji i struktur politycznych, a nawet do miłości i poczucia wspólnoty, i do samej wymiany. Gdzie indziej wyróżniłem trzy rodzaje czynników organizujących społeczeństwo, które nazwałem systemem groźby, systemem wymiany i systemem integracji.¹ Ekonomia zawiera się wyraźnie w środkowym z wymienionych systemów. Przesuwa się ona w kierunku systemu integracji o tyle, o ile zajmuje się badaniem systemu jednokierunkowego przepływu dóbr wymiennych, co nazwałem „ekoniemią dotacji” („grants economy”).² „Grant” bowiem, czyli przepływ jednokierunkowy, jest przybliżoną miarą stosunków integracji. Składiną, ekonomia zmierza w stronę strefy znajdującej się pomiędzy systemem groźby a systemem wymiany, którą moglibyśmy nazwać strefą strategii lub targu.

Uzupełnieniem tego układu jest również strefa pomiędzy systemem groźby a systemem integracji — strefa usankcjonowanej groźby, która stanowi główny czynnik organizujący działalność polityczną i przedmiot badań nauk politycznych. Wszystkie powyższe systemy są między sobą dynamicznie powiązane poprzez proces ludzkiego uczenia się, będący podstawowym czynnikiem dynamicznym we wszystkich systemach społecznych. Część tego procesu stanowi uczenie się wspólnych wartości i wyborów moralnych, bez których żadna kultura ani system społeczny nie są możliwe...

Ekonomiści również zajmowali się wiele normatywnymi zasadami społeczeństwa, być może dlatego, iż wśród przedstawicieli nauk społecznych oni właśnie są najbardziej zainteresowani teorią wartości. Wskazać możemy co najmniej trzy ogólne sfery, w których ekonomia wniosła wkład do ogólnej teorii etycznej. Sfera pierwsza, nie uznawana powszechnie, może być określona jako uogólnienie

¹ *Beyond Economics. Essays on Society, Religion and Ethics*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1968.

² Grant — w ang. oznacza darowiznę, dotację, subwencję, zasiłek. W tym kontekście, termin ten nie jest wprost przetłumaczalny na język polski, a oznacza wszelki jednostronny, nieskompensovany przepływ środków.

teorii wartości wymiennej w kierunku etycznego i społecznego wyboru. Druga sfera stanowi przedmiot szerokiej dyskusji, znany jako ekonomia dobrobytu. Trzecia sfera, bardziej praktyczna niż teoretyczna, to wpływ miar i wskaźników ekonomicznych na sądy normatywne, zwłaszcza w życiu politycznym.

Teoria wartości w ekonomii twierdzi, iż rzeczywisty wybór zależy nie tylko od preferencji, ale i od sposobności, oraz że w pewnych okolicznościach całkiem niewielkie zmiany preferencji lub sposobności powodować mogą znaczne zmiany w dokonywanym wyborze. Wybór moglibyśmy więc nazwać „systemem wrażliwym”... Teza ta stosuje się zarówno do wyborów etycznych i wspólnych wartości, jak i do indywidualnych gustów. Rzuca ona także wiele światła na tzw. ewolucyjną ekologię systemów etycznych. Pomyślnie funkcjonujące systemy etyczne przyczyniają się do tworzenia subkultur, a te z kolei do utrwalania i rozpowszechniania systemów etycznych, które je stworzyły. Zasada ta pomaga wyjaśnić trwały podział ludzkości na sektę, narody i grupy ideologiczne. Gdybyśmy mieli sporządzić mapę systemów preferencji etycznych jednostek tworzących ludzkość, nie znaleźlibyśmy jednolitego ich podziału, ale silne grupowanie się w kultury i subkultury, ze stosunkowo pustymi przestrzeniami międzygrupowymi ... Rozszczepianie się tych skupisk drogą biologicznej mitozy jest również ważnym i zdumiewającym zjawiskiem. Gdy tylko jednak uzmysłowimy sobie, co podpowiada analiza ekonomiczna, wielką wrażliwość tych systemów, zobaczymy, jak znaczne sprzeczności mogą powstawać. W ten sposób rzeczywiste różnice preferencji i możliwości między, dajmy na to, krajobrazami socjalistycznymi i kapitalistycznymi, mogą być faktycznie bardzo małe, ale wystarczające dla spowodowania wielkiej różnicy w dokonywanym wyborze. Bez pomocy technik właściwych analizy ekonomicznej można tę kwestię łatwo przeoczyć.

Ponadto, ekonomia podjęła bardziej konkretną próbę rozwiązywania niektórych problemów związanych z sądami moralnymi w postaci tzw. ekonomii dobrobytu. Sądzę, iż próba ta, choć chłubna, okazała się niepowodzeniem. Przyjrzyjmy się jej pokróćce. Ekonomia dobrobytu próbuje odpowiedzieć na pytanie: „Co mamy na myśli twierdząc, iż jeden stan społeczny jest lepszy, w ściśle ekonomicznych kategoriach, niż inny?”. Najsłynniejszą odpowiedzią jest optimum Pareto, według którego sytuacja A, w jakiej znajduje się system społeczny, przewyższa ekonomicznie sytuację B, jeśli nikt nie czuje się gorzej w A niż w B, a co najmniej jedna osoba czuje się w A lepiej. „Lepiej” lub „gorzej” mierzy się oczywiście preferencjami, a więc innymi słowy, stan A przewyższa stan B, jeśli jedna lub więcej osób woli A i nikt nie woli B. [...]

Wielu, jeśli nie większość, ekonomistów uważa optimum Pareto

za oczywiste samo przez się. Niemniej, spoczywa ono na niezwykle kruchej podstawie stwierdzeń etycznych. Im bardziej bada się to optimum, tym bardziej widać, że ekonomiści muszą być zapewne wyjątkowo miłymi ludźmi, jeśli w ogóle nawet tylko pomyśleli w podobny sposób. Z optimum Pareto wynika bowiem, iż w ramach danego systemu nie występuje nigdzie wrogość ani życzliwość. Podejście to zakłada egoizm, to znaczy niezależność indywidualnych funkcji preferencji, co miałoby oznaczać, że jest mi zupełnie obojętne czy widzę daną osobę w lepszej lub w gorszej sytuacji. Trudno sobie wyobrazić opis mniej adekwatny do ludzkiej egzystencji. W naszym życiu dominuje oczywiście silna współzależność funkcji użyteczności, której przeczy optimum Pareto. Egoizm lub obojętność na dobrobyt innych są zaledwie ostrzem noża dzielącym życzliwość i wrogość. Są więc one niezwykle rzadkie. Możemy czuć się obojętni wobec tych, których nie znamy i z którymi nie mamy żadnych stosunków. Wobec osób jednakże, z którymi utrzymujemy stosunki, nawet najbardziej chłodne stosunki wymiany, mamy skłonność do przyjmowania postawy życzliwej lub wrogiej. Cieszymy się, gdy oni się cieszą lub wówczas, gdy płaczą.

Niemal całkowite zlekceważenie przez ekonomistów pojęć życzliwości i wrogości nie da się wyjaśnić niezdolnością do ich uwzględnienia przy zastosowaniu normalnych narzędzi ekonomii. Nie ma bowiem żadnych matematycznych lub pojęciowych trudności zawartych we wzajemnie powiązanych funkcjach użyteczności. ... Znane narzędzia naszego zawodu, jak mapa obojętności, czy krzywa Edgewortha mogą być łatwo rozszerzone tak, by objęły życzliwość lub wrogość. I rzeczywiście, bez takiego rozszerzenia nie można wyjaśnić wielu zjawisk, jak np. jednokierunkowych przepływów środków. Główną przyczyną naszego lekceważenia tych pojęć jest, być może, fakt, iż skoncentrowaliśmy się silnie na wymianie jako przedmiocie badań, a wymiana odbywa się często w warunkach co najmniej wzajemnej obojętności czy egoizmu. Niemniej, nawet w wymianie istnieje pewien minimalny poziom życzliwości, inaczej bowiem nie mogłaby ona zostać usankcjonowana i działać jako czynnik organizujący społeczeństwo. Wymieniamy uprzemyszczości, uśmiechy itp. ze sprzedawcą, wymieniając jednocześnie pieniądze na towary. Rozmiar życzliwości odczuwanej wzajemnie przez podmioty wymiany nie musi być wielki, ale niezbędne jest pewne minimum. Jeśli wymieniający poczynają odczuwać wzajemną niechęć, wówczas wymiana zmierzać będzie do zerwania, chyba że dokonuje się ona na specjalnych warunkach rytuału, jak milczący handel lub zbiorowy przetarg.

Pomimo to, można prawdopodobnie usprawiedliwić abstrahowanie ekonomistów od życzliwości i wrogości dlatego, iż ich własne

dziecko — wymiana — ma tendencję do stawiania się czynnikiem organizującym społeczeństwo, który znajduje się pomiędzy tymi dwoma krańcowymi uczuciami i wytwarza, jeśli nie samolubstwo, to przynajmniej niski poziom zarówno niechęci jak i życzliwości. System groźby ma nieustannie tendencję do wytwarzania wrogości poprzez proces uczenia się, który wywołuje. Grożący może z początku czuć się życzliwie nastawiony wobec zagrożonego: „Robię to dla twojego dobra”, ale groźby niemal niezmienne wywołują u zagrożonego wrogość wobec grożącego. W efekcie płynących stąd zachowań powstaje również uczucie wrogości u grożącego. To prowadzić może łatwo do kumulatywnego procesu wzrastającej wrogości, która może, ale nie musi, osiągnąć pewien rodzaj równowagi. Rozpad wspólnot na skłócone frakcje następuje często według tego właśnie wzorca.

Na drugim krańcu system integracji ma tendencję do wytwarzania życzliwości. Dotyczy to instytucji integracji takich, jak rodzina, Kościół, kluby, stowarzyszenia absolwentów itd., które również tworzą i organizują życzliwość, nawet poza kręgiem członków. Wynika to częściowo stąd, iż życzliwość wydaje się istotnym czynnikiem wyrabiania dostatecznego poczucia indywidualnej tożsamości, zwłaszcza wówczas, gdy system groźby ulega złagodzeniu poprzez rozwój wymiany. Ci, którzy żyją w zagrożeniu na dolnych szczeblach drabiny społecznej, tak jak i żyjący dzięki groźbie na jej szczycie, odnajdują swą tożsamość albo we wrogości i kontrgroźbach albo w przeniesieniu nienawiści na przedmioty słabsze — dzieci czy zwierzęta. Gdy jednak stan ów przemija i społeczeństwo zaczyna być zorganizowane głównie na zasadzie wymiany, pojawia się silna tendencja w kierunku systemu i instytucji integracji. [...]

W gruncie rzeczy jednak, to nie ekonomia dobrobytu z jej elegancką kazuistyką, subtelnymi rozróżnieniami i raczej trudnymi do przyjęcia zaleceniami ostatecznymi wywarła największy wpływ na rozwój wspólnych wartości i wniosków etycznych. Podstawowy wpływ ekonomii na etykę polega na rozwinięciu szerokich, zagregowanych pojęć ogólnego dobrobytu, które poddają się mierzeniu. Proces ów sięga wstecz aż do Adama Smitha. Jego koncepcja, którą nazwalibyśmy dzisiaj realnym dochodem na głowę i która jest podstawową miarą społecznego dobrobytu, wywarła głęboki wpływ na późniejszą myśl i politykę. Rozwój pojęcia produktu narodowego brutto, jego różne modyfikacje i składniki służące jako statystyczna miara sukcesów ekonomicznych, odegrały również istotną rolę w tworzeniu wspólnych wartości celów polityki ekonomicznej. Tego, jak sądzę, korzystnego znaczenia nie podważa nawet możliwość nadużycia miar ekonomicznych. Na przykład cała idea analizy kosztów i zysków w kategoriach jednostek pieniężnych, powiedzmy

w „realnych” dolarach o stałej sile nabywczej, ma ogromne znaczenie w ocenie wyborów społecznych, a nawet instytucji. Możemy przyznać oczywiście, iż „realny” dolar, który — rzecz zastanawiająca — istnieje tylko w wyobraźni, stanowi niebezpiecznie niedoskonałą miarę jakości życia ludzkiego i ludzkich wartości. Niemniej, jest on użytecznym wstępnym przybliżeniem w ocenie trudnych wyborów, które możemy następnie modyfikować... Prawdą jest, że analiza kosztów i zysków, czy to budowy systemu wodnego, czy systemu zbrojeniowego, może być tak manipulowana, by wypadała zgodnie z oczekiwaniemi osób pragnących wpływać na decyzję. Pomimo to, główna zasada, iż powinniśmy liczyć wszystkie koszty, łatwo i trudno mierzalne, oraz oceniać wszystkie wynagrodzenia, jakkolwiek trudna byłaby to ocena, wpływa z ekonomii i stanowi przynajmniej wstępna wytyczną sądów moralnych w dziedzinie, którą moglibyśmy nazwać „etyką ekonomiczną”.

Wszelako etyka ekonomiczna lub zasada kosztów-zysków spotyka się z ostrym sprzeciwem. Główne zarzuty są dwójakiego rodzaju, z których jeden, jak sądzę, jest niesłuszny, a drugi może być uzasadniony w ograniczonych warunkach. Niesłusznie zarzuca się, że analiza kosztów-zysków w szczególności, a zasady ekonomiczne w ogóle, zakładają motywację egoistyczną i niewrażliwość na ogólniejsze kwestie wrogości i życzliwości. Prawdą jest, jak wskazaliśmy wyżej, iż ekonomiści zlekceważyli problem wrogości i życzliwości. Jednakże nasze postawy wobec innych mogą być mierzone nie gorzej niż inne nasze preferencje, czy to przez zasadę „ujawnionych preferencji”, czy też w bezpośrednim sondażu. W kompetencji ekonomii całkowicie leży ustalanie „współczynnika życzliwości” zdefiniowanego jako ilość dóbr wymiennych, mierzona w realnych dolarach, którą dana osoba byłaby skłonna poświęcić dla wzrostu dobrobytu innej osoby o jeden dolar realny. Przy współczynniku życzliwości równym zero mielibyśmy obojętność lub czysty egoizm; ujemny współczynnik oznaczałby wrogosć, a więc niezbędną byłaby rekompensata w zamian za pogodzenie się ze wzrostem dobrobytu wroga lub, odwrotnie, dana osoba byłaby skłonna zaszkodzić sobie samej, by zaszkodzić komuś innemu. Współczynnik wrogości jest przeto kwotą w realnych dolarach, którą gotowi bylibyśmy stracić, by przyczynić się do straty czyjejś w wysokości jednego dolara. Współczynnik wrogości może być niekiedy wysoki. W 1968 roku szkoda wielkości 1 dolara wyrządzana Wietnamowi kosztowała Stany Zjednoczone 4 dolary, co oznacza, że amerykański współczynnik wrogości wobec Wietnamu Północnego wynosił wówczas co najmniej 4. Współczynniki wrogości i życzliwości można łatwo włączyć do analizy kosztów-zysków, dodając zyski i potrącając koszty pomocy tym, wobec których odczuwamy życzliwość, pomnożone

przez jej współczynnik, lub odejmując zyski i dodając koszty, podobnie zmodyfikowane, zaszkodzenia tym, wobec których odczuwamy wrogość.

Nawiąsem mówiąc, współczynnik życliwości stanowi przynajmniej częściowe rozwiązywanie kłopotliwego problemu interpersonalnych porównań użyteczności, wokół którego ekonomiści odbywają rytmiczny taniec od trzech z górami pokoleń. Każda decyzja dotycząca innych ludzi zawiera porównania międzyosobowe. Dokonują się one w umyśle podejmującego decyzje, którego prawdopodobny współczynnik życliwości lub wrogości określony jest całym procesem społecznym, w którym jest osadzony. A o tym z pewnością coś nieco da się powiedzieć. Jesteśmy na przykład stosunkowo życzliwi ludziom, którzy będą na nas głosować oraz zapewne niechętni tym, którzy nas nie popiążą. Ekonomiczna teoria demokracji [...] jest dobrym przykładem zjawiska, które nazywam niekiedy „imperializmem ekonomii”, będącego ze strony ekonomii próbą przejęcia na siebie obowiązków wszystkich innych nauk społecznych.

Drugi zarzut wobec „etyki ekonomicznej” jest bardziej uzasadniony i trudniejszy do odparcia. Jest to atak ze strony, jak ją kiedyś nazwałem, „etyki heroicznej”.³ Przy wszelkich decyzjach mamy do czynienia z dwiema zupełnie różnymi strukturami sądów. Pierwszą jest ekonomiczna etyka analizy kosztów-zysków. Jest to etyka bycia rozsądным, racjonalnym, szanowanym i średniozamożnym (middle class). Jest to etyka kalkulacji. I rzeczywiście nie możemy liczyć kosztów bez liczenia. Etyka ta zależy więc od miar i liczb, nawet jeśli są one tylko liczbami porządkowymi. Ten typ podejmowania decyzji nie wyczerpuje jednak ogromnie złożonego charakteru ludzkiego organizmu. Musimy więc uznać istnienie innego rodzaju podejmowania decyzji, który dokonuje się nie ze względu na przyszłe skutki danej decyzji, ale na to, kim jest podejmujący decyzje tu i teraz, to znaczy w zależności od tego, jak postrzega on swoją tożsamość.

Owa „etyka heroiczna” przybiera trzy główne formy: wojskową, religijną i sportową. Etyka heroiczna — „nie zastanawiać się jak, ale działać i umrzeć” — ma tak zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania wojska, iż próby zastąpienia jej etyką ekonomiczną w formie analizy kosztów-zysków, zaprogramowanego budżetu lub nawet nauki strategicznej praktykowanej przez Hermanna Kahna, T. C. Schellinga czy Roberta McNamare, poważnie zagrażają morale i zasadności całego systemu wojskowego. Religia również jest przedsięciem zasadniczo heroicznym, mimo iż silna domieszka duchowej analizy kosztów-zysków pojawia się w niektórych jej prze-

³ Ethical Dilemmas in Religion and Nationalism, wykład w Nowojorskim Towarzystwie Etycznym, 18 kwietnia 1968.

jawach. Wielka rola religii w historii rodzaju ludzkiego oparta jest na odwołaniu się do poczucia tożsamości oraz heroizmu nawet u prostych ludzi. „Tu się znajduję i nie mogę zrobić nic innego” — powiedział Luter; „Dawać i nie liczyć kosztów, pracować i nie żądać zapłaty” brzmiała modlitwa Świętego Franciszka; „Rób swoje” zaleca motto hippisów — naszych nowych franciszkanów. W amerykańskiej religii narodowej prezydent Kennedy rzekł: „Nie pytaj, co twój kraj może zrobić dla ciebie, pytaj tylko, co ty możesz zrobić dla niego”. Tę samą zasadę odhajdujemy w poezji, sztuce i architekturze, które niezmiennie usiłują się uwolnić z lodowatego uścisku analizy kosztów-zysków...

Siła religii w historii ludzkiej wzięła się przede wszystkim stąd, iż umiała ona dać wiernym tożsamość i skłonić ich do postępowania zgodnego z tak pojętą tożsamością. W krańcowej postaci kreuje ona świętych i męczenników wszelkich wyznań, duchownych i świeckich, ale tworzy również heroizm spokojny, w pracy, małżeństwie, wychowywaniu dzieci i w monotonnych zajęciach codziennego życia, bez których wielka część gospodarki mogłaby runąć.

Krytyka ekonomii, zarówno z lewa jak i z prawa, w znacznym stopniu wynika z niezadowolenia wobec lekceważenia przez nią czynnika heroicznego. Istnieje szeroko rozpowszechnione odczucie, iż handel jest w jakiś sposób brudnym zajęciem, kupcy elementem niepożądanym, a rynek pracy zasługuje tylko na pogardę, gdyż stanowi zastosowanie zasady prostytucji do wszystkich praktycznych sfer ludzkiego życia. Odczucia tego ekonomiści nie powinni bagateliizować. Zbyt łatwo przyjęliśmy w ekonomii, iż to, co opłacalne, jest automatycznie słusze. Niestety, dynamika „słuszności” jest znacznie bardziej złożona. Nieradko nie pozytywna, ale ujemna zapłata, to znaczy poświadczenie, decyduje o słuszności. Słabością instytucji, które traktujemy jako ekonomiczne, a więc związane z wymianą, jak np. rynek papierów wartościowych, system bankowy, zorganizowany rynek towarów itd. jest to, co wskazał Schumpeter, iż tracą one łatwo swoją zasadność, jeśli nie są wsparte innymi elementami i instytucjami społecznymi, które mogłyby utwierdzić je jako nieodłączne części szerszej wspólnoty.

Również na prawicy znajdujemy nacjonalistów, faszystów i wojskowych atakujących „człowieka ekonomicznego” (economic man) i ekonomiczne motywacje z punktu widzenia etyki heroicnej. Z cudem graniczny fakt, iż instytucje ekonomiczne w ogóle są w stanie przetrwać wówczas, gdy „człowiek ekonomiczny” jest tak powszechnie niepopularny. Nikt nie pragnie, by jego córka poślubiła człowieka, który liczy każdy koszt i za wszystko żąda wynagrodzenia, nie był nigdy dotknęty szaloną hojnością czy niewykalkulowaną miłością i nigdy nie działał inaczej jak w poczuciu tożsamości,

której w rzeczywistości nie posiada, nawet jeśli od czasu do czasu rozwija wykalkulowaną życzliwość i wrogość. Atak na ekonomię jest atakiem na „kalkulatywność”, a sam fakt, iż tak ujemnie myślimy o kalkulowaniu pokazuje, jak bardzo ekonomiści są narażeni na romantyczną i heroiczną krytykę.

Osobiście sądzę, że zwłaszcza na obecnym etapie rozwoju człowieka potrzebuje zarówno英雄性的 jak i ekonomicznego elementu w swych instytucjach, w procesach uczenia się i podejmowania decyzji. Kwestia utrzymania ich we właściwej równowadze i napęciu stanowi jeden z podstawowych problemów dojrzewania jednostek i społeczeństw.

Na zakończenie niech mi będzie wolno zapożyczyć od ekonomii jeszcze jedną myśl i zastosować ją do ogólnej nauki moralności. Jest to pojęcie funkcji produkcji, pewien rodzaj ograniczonych stosunków między nakładami a wynikami, tak jak wyrażone jest to w wielkiej zasadzie biblijnej, która mówi, iż winogron nie zbiera się z krzewów cierniowych, a fig z ostów (Mt 7, 16). Funkcje produkcji istnieją nie tylko dla winogron i fig, ale też dla dobrych i złych, a nawet najwyższej Dobrą. Klócimy się o to, co jest dobrem, jakich pragniemy efektów w wyniku poniesienia konkretnych nakładów. Klócimy się również o kształt samych funkcji produkcji, który określa, jakie nakłady dadzą jakieś wyniki. W przypadku fizycznych funkcji produkcji problem może być łatwo rozwiązany przez eksperiment, nawet jeśli istnieją przypadki wątpliwe. Jednak w moralnych funkcjach produkcji same funkcje są przedmiotem sporu ... Kilka lat temu, w trakcie pewnego seminarium grupującego młodych Rosjan i Amerykanów, zdumiałem się, jak łatwo było im uzyskać zgodę co do ostatecznych celów, nawet poprzez tak bardzo różniące się ideologie, oraz jak wyjątkowo trudno osiągalna była zgoda co do nakładów i dróg, które prowadzić mogłyby do osiągnięcia tych ostatecznych celów.

W roku 1968 Amerykańskie Towarzystwo Ekonomiczne, którego byłem wówczas prezesem, ogarnął namiętny spór, który symbolizowało następujące pytanie: Czy, jako protest przeciwko wydarzeniom i polityce otaczającym ówczesną Krajową Konwencję Demokratów w Chicago, powinniśmy przenieść z tego miasta doroczne zgromadzenie Towarzystwa przewidziane na grudzień 1968? Moralna analiza kosztów i zysków sugerowała, że korzyści płynące z takiego protestu byłyby bardzo wątpliwe, a koszty realne i poważne. Pomimo to, potrzeba英雄性的 gestu protestacyjnego była przez wiele osób tak silnie odczuwana, iż Towarzystwo stanęło w obliczu groźby rozłamu. Co dziwniejsze, to ekonometrycy okazali się najbardziej dotknięci poczuciem pogwałcenia ich osobistej tożsamości. Oni właśnie, ku własnej niewygódzie, najmniej przejęli się analizą

kosztów i zysków i przenieśli swe zebrania do bardziej czystego miasta Evanston. Oczywiste jest przeto, iż badania ekonomiczne, nawet w ich najbardziej użytkowych formach, nie muszą oznaczać wszystkiego co przyziemne, bowiem nawet ekonomiści zdolni są do łagodnego heroizmu. Możemy więc żywić pewną nadzieję, że ekonomia jest jednym z czynników, które pomagają nam być ludźmi. Jeśli tak, to korzyści z tej działalności warte będą jej niewątpliwych kosztów, nawet gdybyśmy w heroicznym nastroju ośmeliili się ich nie uwzględnić.

Kenneth E. Boulding

łum. Jan Grofeld

EWA BIEŃKOWSKA

POWIEŚĆ I TEZA

Czy dałoby się obronić twierdzenie, że istnieje prawdziwa — wielka — literatura, będąca zarazem literaturą z tezą? Widać zaraz, jak zdradliwe jest to pytanie, ile w nim wieloznaczności i przemilczanych założeń. Przede wszystkim co to znaczy, że jakiś utwór literacki ma tezę — był pisany jako dzieło z tezą? Trzeba najpierw rozważyć takie rozumienie tego zwrotu, gdzie oznacza on dającą się łatwo wyczuć i sformułować intencję, przyświecającą pracy pisarskiej, intencję ukazania czy udowodnienia sprawy, dla której autor powziął zamiar napisania tego właśnie utworu. Sprawa taka może być najbardziej osobistym doświadczeniem, albo problemem ogólnym, albo nawet oderwanym przeświadczeniem światopoglądowym. W tym sensie można powiedzieć, że każde dzieło mocno stojące na nogach, ześrodkowane wokół jakiegoś spoistego centrum (myśli, wizji, przeżycia) jest na swój sposób utworem „z tezą”: coś po swoemu, własnym językiem wykłada, unaocznia. Przeciwieństwem takiego utworu byłby wówczas tekst amorficzny, pozbawiony ostrości wiedzenia, ludzący się, że brakiem intelektualnej dyscypliny, zorganizowanej intencji zbliży się do płynności i nieokreśloności samego życia. Wygląda tak, jakby dobrze stojący, dobrze zrobiony „utwór z tezą” przeciwstawił się po prostu myślowo nieksztaltnemu i niepewnemu swoich racji bytu utworowi „bez pretensji”.

Dzieła, które wypełniają podręczniki literatury powszechniej, są dziełami z tezą: odsłaniają, głoszą, krzyczą o tym, co było racją ich powstania, o wiedzy, olśnieniu, uporze pisarza, który szedł za swoją prawdą i budował wokół niej imaginacyjną konstrukcję. Należało by się zastanowić — a będzie to niezmiernie ciekawy obszar badań — jak owa prawda, owa „teza” wpływała w poszczególnych wypadkach na kształt utworu, jak układały się jej stosunki z całym tworzywem literackim: czy nadzwiednie i dogmatycznie podporządkowywała je sobie; czy przeciwnie, w kontakcie z konkretem nabierała giętkości, zaczynała widzieć siebie w nowy sposób, korygowała pier-

wotną sztywność — a może niekiedy zdarzało się jej zwątpić w siebie w wyniku imaginacyjnych doświadczeń, przez jakie przeszła w dziele? Związki między „tezą” a wyobraźnią poetycką są chyba najsilniejszym sprawdzianem żywotności literatury — stanowią o jej powadze, o jej niezastąpionym miejscu.

Tym razem chcę zająć się dziełem dziwnym i mało znanym. Są to *Wyznania usprawiedliwionego grzesznika** szkockiego pisarza romantycznego Jamesa Hogg'a. Pierwsza dziwność (a będzie ich wiele) owej książki na tym polega, że mamy tu do czynienia z powieścią teologiczną. Właśnie teologiczną — a nie dydaktyczną, moralistyczną czy nabożną. Teza powieści Hogg'a jest bowiem tezą teologiczną i przebieg fabuły podporządkowany ma być w całości jej przeprowadzeniu. W XIX wieku inny, późniejszy zresztą, lecz znacznie sławniejszy przykład powieści teologicznej to twórczość Dostojewskiego. *Zbrodnia i kara* oraz *Biesy* wykładają pewne prawdy teologiczne nie jako poglądy wygłasiane przez bohaterów, ani też nie tylko jako dające się wyczytać przeświadczenia autora. Teologiczność wypadku Dostojewskiego i Hogg'a jest samą zasadą konstrukcji, jej dynamizującą sprężyną — ona wyznacza ramy i bieg historii, upodabnia fabułę — nie odbierając jej, o dziwo, naturalności przewodu logicznego, ciągu wniosków, które raz otrzymawszy ukierunkowanie zmierzają niemal samorzutnie do ostatecznego rozwiązania. (A może każdy dobrze zbudowany utwór literacki, jak i dobrze zrobiony utwór muzyczny, ma w sobie jakby oś porządkującą ten podskórny bieg przesłanek i wniosków; ciąg konkluzyjny o własnej sile rozwoju?) U Hogg'a — i u Dostojewskiego — fabuła staje się teologiczna, czyli odzwierciedla wewnętrzną logikę myślenia teologicznego, ruch wnioskowań przenosi na dzianie się w czasie, wśród rzeczy, z ludźmi. Ale nie będzie wcale paradoksem stwierdzenie, że i odwrotnie — teologia staje się tu „fabularna”. To znaczy jej tezy, oddzielone od powieści, byłyby zaledwie czymś potencjalnym — nierozwiniętym i abstrakcyjnym.

Powieść podejmuje się zadania, by pokazać, czym rzeczywiście są dla człowieka przyjęte czy odrzucone, zrozumiane czy pogwałcone prawdy teologiczne. Aby tego dokonać, bezczasowy ruch myśli i wiary przenosi na czas, na stawanie się, na osobowość i wydarzenia. Przedsięwzięcie cechuje więc najwyższa odwaga i takież ryzyko. Utajone a wszechobecne tło każdej wielkiej sztuki — rozprawianie człowieka z Bogiem — zostaje tu jakby przemocą wydobyte na światło, postawione w jednym rzędzie z technikami i tworzywami literackimi, staje się wątkiem powieściowym, chwytem fabular-

* James Hogg: *Wyznania usprawiedliwionego grzesznika*, tłum. A. Przedpełska-Trzeciakowska, postowie Henryka Krzeczkowskiego, P.I.W. 1969.

nym. Co dzieje się, gdy to, co stanowi o samym warunku ludzkiej mowy, o rytmie ludzkiego oddechu, to, co leży jeszcze pod najgłębszą warstwą naszych dociekań czy intuicji — jako niedotykalne więzadło wszelkiego sensu, wszelkiego bycia — zostanie nagle nazwane, skonceptualizowane, przeniesione na poziom rzeczy, które z głębi określa i reguluje? Co dzieje się z nazwaną, przyszpiloną pojęciem tajemnicą? Czy nie grozi jej to, co rybie głębinowej, brutalnie wyrownanej na powierzchnię?

Powieść Jamesa Hogg'a jest morderczo precyzyjna, precyzyjna do absurdzu, klarowna do śmieszności. Dowodzi, niczego nie dowodząc, ukazuje coś, by pokazać coś całkiem innego. Jest najklasyczniejszą powieścią z tezą — i to w dodatku z tezą teologiczną! — ale powieścią szyderczą, powieścią, która samą siebie znosi. Znosi, niejako unicestwia siebie redukcją do absurdzu — ale po to, aby na ruinach tego absurdzu zaistnieć na nowy sposób, niepojęty i tragiczny. O co więc chodzi w tej prawdziwie dziwnej książce?

W XVII stuleciu reformacja objęła Szkocję, mnożą się odgależenia kościołów reformowanych, debaty teologiczne ogarnęły wszystkich, możnych i małych, uczonych i prostaczków — cały kraj ogarnęło święte szaleństwo dysput. Rozbudzony zmysł teologiczny wywołuje zamieszanie, wzajemną wrogość grup, partií politycznych skupionych wokół powstających wyznań — społeczność na granicy wojny domowej. W tej atmosferze działa bohater, który wraz ze swymi bliskimi należy do sekty wyznającej predestynację w skrajnej postaci: jeśli jest się istotą jeszcze przed początkiem świata wybraną do zbawienia, postępowanie w ciągu życia ziemskiego jest bez znaczenia, jest się usprawiedliwionym z wiary, nie z uczynków. Gdy doktrynę tę przyjąć w najbardziej dosłownym sensie (jak to czyni bohater) okazuje się ona wroga wszelkim reformom ludzkiego życia, głosi nie tylko nienawiść do natury — również pogardę dla moralności, nie tylko obezwładnia aktywność człowieka, również może zachęcić do zbrodni. Domyślamy się już, jak się dalej rzeczą potoczy: przy młodzieńcu, dusnym we własne usprawiedliwienie, stanie diabeł, odtąd najwierniejszy towarzysz i umacniając w nim pewność, iż jest wybranym, raz na zawsze niezdolnym do upadku, pchać go będzie od przestępstwa do przestępstwa.

Teza jest prosta, jasna jak słońce: kieruje się przeciwko doktrynie predestynacji i przeciwko fanatyzmowi religijnemu, pokazując skutki konsekwentnego wcielenia w życie owej nauki, skutki logicznego rozwinięcia jej potencjalnej treści. Do tezy tej przez opozycję należy również — jak możemy wnosić — optymistyczny stosunek do natury ludzkiej, przekonanie o naturalnej zdolności do dobra, a zwłaszcza o etycznej odpowiedzialności jednostki: w każdej chwili może ona wybierać między dobrem i złem i z tego to wyboru

będzie rozliczana nie tylko wobec swych bliźnich, lecz i w obliczu wiary. Twierdzenie to byłoby antytezą płynącą ze skomplikowanej tezy, wyznawanej przez bohatera. To, co w człowieku pozytywne i optymistyczne dowodzone byłoby pośrednio przez ukazanie obłędu, w jaki wypcha postawa skrajna i fanatyczna. Pozytywność rodziłaby się tedy z zanegowanej negatywności... Ale czy o to rzeczywiście w książce chodzi?

Można by się zastanowić, dlaczego w r. 1824 Hogg, poeta i autor romansów historycznych, wydaje naraz powieść poświęconą zwalczaniu dogmatu predestynacji. Wszystko zdaje się wskazywać, że już wówczas sprawa należała do przeszłości, doktryna w tej absurdalnej postaci była już dawno potępiona przez Kościół reformowany, może gdzieś na szkockiej wsi pozostała szczątkowym, lokalnym wierzeniem. Do kogo, i kogo mając na uwadze, pisał Hogg *Wyznania usprawiedliwionego grzesznika*; czy jest istotne, że mógł nimi mierzyć w jakieś określone, pokutujące jeszcze w jego kraju grupy wyznaniowe? Jeśli owa nauka jawiła mu się jako osobisty przeciwnik, jako intelektualno-moralne wyzwanie, na które trzeba odpowiedzieć, to dlaczego tak ułatwiał sobie zadanie, pomniejszając i wykrzywiając przeciwnika, z założenia ustawiając go w sytuacji tak ośmieszającej i obląkanej, że zbyteczna jest dalsza dyskusja, dalsze dowodzenie błędu. Po co dalej pastwić się nad nieszczęsną doktryną, skoro od pierwszej chwili wyznaje ją człowiek wypełniony faryzejskimi uczuciami, zawiistny i nienawidzący całego świata? Po co na dziesiątkach stron wykazywać jej piekielne powinowactwa, skoro na początku połączona jest z odruchem zemsty i pragnieniem zbrodni. A może „teza” Hogga sięga głębiej, jest próbą o wiele bardziej ryzykowną i znacznie mniej pewną swojej wygranej, niżby to wynikało z przebiegu opowieści, gdzie diabeł porywa ostatecznie skołowaną duszę, którą całkiem zbytecznie wodził po manowcach powieściowej fabuły.

Odpychający bohater historii, Robert Colwan, wydaje się jednak postacią bardziej zawiłą, niż to zamierzył autor (a raczej — niż ją widzimy, idąc za dydaktycznym tropem książki). Już choćby wieloznaczna okoliczność, że dzień, kiedy dowiaduje się od ojca o swej przynależności do grona wybranych, jest zarazem dniem, w którym spotyka na swej drodze diabła, już odtąd nie odstępującego go na krok, skłania do niepokoju. Czy tu się piętnuje predestynację, czy też pojawienie się diabła w takiej akurat chwili oznacza może inny, źle przez bohatera odczytany wyrok: odwieczne odeprchnięcie? Przy tej drugiej możliwości wszystko potoczyłoby się dalej bez zmian, tylko książka miałaby inny temat, mówiąłaby o szamotaniu się człowieka, daremnie pragnącego wymknąć się potępieniu. Historia byłaby wtedy przerażająca, bo nieszczęsny Robert Colwan

jest na swój sposób człowiekiem wiary, na ile jest to możliwe w jego ludzkiej, psychicznie pokręconej sytuacji. Jest człowiekiem wiary podwójnie: inne sfery życia zdają się dla niego nie istnieć — w każdym razie wygnął je ze świadomości, oraz opanowany jest potrzebą intelektualnego zgłębiania problemów religijnych, potrzebą przeznaczoną, nie opuszczającą go ani na moment.

Hogg od początku zbudował obraz, w którym powaga i tragiczny towarzyszą postaci antypatycznej, z góry skompromitowanej. Najpierw zrobił go wyrzutkiem społeczeństwa (nieprawym synem), otoczył samotnością i pozostawił sam na sam z przepastną problematyką teologiczną, obsesyjnym przeżywaniem jednego lęku, jednej myśli — usprawiedliwienia. I wbrew pozorom Robert, faryzeusz wobec ludzi, którymi gardzi, bo uosabiają dla niego naturę obcej łasce, nie jest wcale faryzeuszem w obliczu swojej wiary. Doświadczył całej tragicznej strony wiary, dialektyki świadomości, która zarazem udrewnia i uczłowiecza, zbliża pragnieniem, a oddala bytem od Źródła. Diabeł, który się z nim stowarzyszył jako rówieśnik, jako duchowy bliźniak, wypowiada słowa, które są kwintesencją jego własnych przeżyć: „Poprzedni okres mojego życia był pasmem szczęścia i radości. Ale czy uwierzysz? Nie byłem wówczas chrześcijaninem! Teraz jestem. Zostalem nawrócony ogniem na prawdy tej wiary: od chwili mego ostatecznego nawrócenia stalem się bezgranicznie nieszczęśliwy”. (Niedługo potem, w nieco innym języku ten sam paradoks wiary wyrazi Kierkegaard). Robert jest człowiekiem wpatrzymy w jeden punkt, nie istnieje dla niego sfera pośrednicząca, która by po ludzku łagodziła oślepiające światło (oślepiającą ciemność?) przeżycia zależności od Absolutu. Jest człowiekiem, który idzie do końca w doświadczeniu, nie dostrzegając momentu — bo i gdzie dokładnie jest ten moment? — kiedy gubi drogę, kiedy logika staje się absurdem a konsekwencja zbrodnią. Przypomina w tym bohaterów Dostojewskiego, przypomina również Kierkegaarda pod koniec życia — w zajadłej walce z religijnością swych współobywateli. Jak tamci, jest postacią charakterystyczną dla pewnej odmiany mentalności romantycznej — tym, kto idzie do końca w namiętności, w wyzwaniu, kto doświadcza na sobie skrajnych możliwości człowieka. Nieważne, że w powieści jest mizernym nędznikiem — ma przecież wyniosłe i demoniczne dopełnienie w osobie nieodstępnego towarzysza. Ten jest już szatanem w stylu Byrona (to znaczy wcieleniem bohatera romantycznego) — pięknym i cierpiącym, pełnym pogardy i żaru — tym, który wierzy, ale właśnie dlatego podnosi bunt.

Pod koniec, kiedy już wszystko przepadło, bohater jest ścigany za wielokrotne morderstwa, pojawią się znów tajemniczy przyjaciel, z twarzą tchnącą majestatyczną rozpaczą; rzuca nieszczęsnikowi sło-

wa, z których przebłyskuje właściwy sens historii. Robert ponosi słuszną karę za swój lęk i połowicznosć: „Tak to dzieje się z każdym, kto przykłada rękę do wielkiego dzieła przywrócenia człowiekowi wolności i cofa się, gardząc światłem, jakie plonie w jego wnętrzu”. Tajemnicze i znaczące słowa: wypowiada je romantyczny szatan, który zarazem wierzy w predestynację! Bohater Hogga odrzuca wolność człowieka w porządku natury — tu jest on związany, niezdolny do własnowolnych czynów, niezdolny zwłaszcza podnieść się z przyrodzonego stanu upadku. Ale można tę wolność odzyskać w całkiem innych przestrzeniach — w porządku łaski: wolność od dobra i zła, od zależności wobec innych i od własnych uczynków. Ta upiorna wizja wolności nie jest tylko diabłem nawiedzającym dawne szkockie sekty — nawiedza ona z wielką siłą cały wiek XIX, a owoce wyda w XX wieku.

Ale strzeżmy się upraszczać sprawę. Książka Hogga ukazuje więcej niż jest w stanie objąć swoją naivnie moralitetową fabułę. Można o niej powiedzieć, że jest książką wielką — ale jakby między wierszami. Tragizm bohatera ma stronę pozytywną i negatywną, lecz obie pracują na jego zgubę. W Robercie Colwan skupił się (i zdeformował) ożywiający dzieje Europy nurt świadomości mistycznej: jej najwyższe wymagania rzucone człowiekowi, przestawienie skal, paradoks i ryzyko, próba spojrzenia na człowieka wzrokiem jak gdyby „stamtąd”, przenicowania ludzkiej sytuacji, odslonięcia ontologicznej podszeówki, która jest niczym i dlatego może stać się Wszystkim; jej udręka, walka z nicością i opuszczeniem, jej święte szaleństwo. Książka ta przypomina, że właśnie romantyzm jest szczytowym nasileniem tego nurtu (a nie, jak się niekiedy sądzi, schyłek średniowiecza czy reformacja). Jest najbardziej natężonym wysiłkiem „podboju nieba”, „wielkiego dzieła przywrócenia człowiekowi wolności” — i najbardziej spektakularną porażką. Ta najbardziej teologiczna od czasów średniowiecza epoka Europy była właśnie epoką teologicznych tez przenoszonych w świeckie życie i myślenie, w literaturę, ideologię, myśl polityczną.

Ale James Hogg ma się na bacznosci — dlatego jego powieść ma w sobie rozdźwięk, jakby pęknięty dźwięk. Opisując wewnętrzne przeżycia bohatera robi to po mistrzowsku, z głębią i finezją. Psychologiczno-teologiczny dramat wypunktowany jest z największą przemikliwością w całej swojej dialektyce, w miejscach węzłowych, w nieuchronności swoich pułapek. Tu Hogg jest wielkim pisarzem: ukazał abstrakcyjne problemy jako życie i udrękę konkretnego człowieka. Ale zaraz cofa się przed prawdziwym wymiarem tragedii — odmawia swemu bohaterowi samowiedzy, jasnego widzenia własnej sytuacji i robi z niego komiczną kukłę, nie rozumiejącą sensu swoich kroków. A może jest w tym pewna mądrość ze strony pisarza?

Szkicuje postać romantycznego szatana — ale odmawia wejścia w romantyczną grę, w romantyczny głód skrajnych doświadczeń.

Powieść z tezą, jeśli jest prawdziwą literaturą, pozwala tezie żyć swobodnie swoim powieściowym życiem. Teza będzie przechodziła podobne przygody jak bohaterowie, jak język powieści doszukujący się coraz głębiej pokładów, na których mógłby się oprzeć, które byłyby gwarancją jego wiarygodności. Będzie odkrywała coraz nowe kształty, nieprzewidziane możliwości, niekiedy logika powieści przeprowadzi ją przez najdziwniejsze metamorfozy, aż do granic zaprzeczenia sobie. Wtedy zdaje się nam, że przestajemy rozumieć, że coś się nam wymyka i dzieje coś niedobrego. A może jest akurat przeciwnie — przez zakłócenie czysto rozumowego porządku tezy świat powieści rozszerzył się, zmądrzał. Logika wizji wchłonęła logikę idei. Albo inaczej: idea została poddana próbie ludzkiego losu. *Wyznania usprawiedliwionego grzesznika* są najpierw groteskowym obrazem skutków wiary w predestynację. Zaś gdy się im bliżej przyjrzeć, są tragiczną analizą dialektyki świadomości mistycznej. Ale kiedy spojrzymy raz jeszcze, są jakby na wyższym poziomie drwiną z romantyczno-demonicznych ambicji. Może nie drwiną — odmową. Teza rozwija się współpracując z nami, czytającymi, pogłębia, czyni niespodziewane wolty. Jest logiką prawdy powieściowej, życiem wyobraźni.

Ewa Bieńkowska

CHRZEŚCIJAŃSTWO I RESENTYMENT

Tłumaczenia klasyków filozofii współczesnej są u nas tak rzadkie, że muszą być odnotowane z wielką uwagą. Był okres, kiedy snuliśmy marzenia o „nadrabianiu zaległości” w tej dziedzinie, dzisiaj wiadomo, że to niemożliwe, cieszymy się więc każdą dobrą książką i każdym dobrym tłumaczeniem. Sterczą one jak wyspy na oceanie, niemal bez poprzedników i następców, nie tkwiąc w wartkim nurcie publikacji filozoficznych, dźwigają na sobie nieproporcjonalnie dużą odpowiedzialność, służąc za legitymację dla autorów, którzy z reguły dali się poznać przede wszystkim przez inne, ważniejsze dzieła. Na szczęście książki te są tłumaczone i opracowywane przez odpowiedzialnych ludzi, którzy robią to na ogół znakomicie. Tak dzieje się ze wszystkimi książkami z „szarej” serii myśli współczesnej, w której ukazały się na przestrzeni ostatnich paru lat takie pozycje, jak *Esej o człowieku* Cassirera, *Proza świata* Merleau-Ponty'ego, *Budować, mieszkać, myśleć* Heideggera i ostatnio *Resentiment a moralność* Maxa Schelera. Wybieram na początek tę ostatnią książkę, pozostawiając inne do następnej okazji.



Scheler jest filozofem, o którym dzisiaj niemal głucho, choć był jednym z najpotężniejszych myślicieli XX wieku i równocześnie człowiekiem o legendarnej inteligencji i w ogóle osobowości. Co się stało? W odpowiedzi wystarczy wskazać na dwa symboliczne nazwiska (a należałoby ich wymienić więcej): Martina Heideggera i Emmanuela Lévinasa, którzy — w kręgu tej samej „kontynentalnej” tradycji filozoficznej — zmienili dość radykalnie nasz sposób myślenia filozoficznego. Zmiana ta — szczególnie w wypadku Heideggera — ma przy tym podwójny wymiar. Z jednej strony jest to przemiana taka, jaką w historii filozofii zawsze wprowadzali myśliciele bardzo dużego kalibru i zarazem — co ważne — radykalni, z drugiej dotyczy ona uwrażliwienia na czas, a więc właśnie zmia-

nę. Heidegger uświadomił nam i zarazem uprawomocnił to, w czym już od dawna tkwimy: że ważne jest dla nas nawet nie tyle to, co „teraz”, (a tym bardziej to, co „dawniej”) ile to, co „potem”; że wciąż wyglądamy tego, co nowe, co inne; że nie możemy sycić się dłujo jedną myślą, czy wizją świata, pogłębiając ją w nieskończoność, bo starzeje się ona coraz prędzej, bo nowość jako taka stała się w a r t o ś c i a.

Scheler, który był największym w naszym wieku odnowicielem filozofii wartości, był zarazem jednym z najgorętszych obrońców metafizyki, to znaczy myśli, która ośrodkiem filozofii czyni nie to, co zmienne i nie to, co nowe w przeciwnieństwie do tego, co poprzednie, lecz raczej to, co pozostało i jest niezniszczalne. Należy do fenomenologów z pierwszego okresu istnienia tego kierunku, okresu związanego z pobytem założyciela fenomenologii, Husserla, w Getyndze. Podobnie jak Ingarden, Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein i wielu innych, Scheler przejął z idei fenomenologii dwa nierozdzielne przeświadczenie: o konieczności i możliwości docierania i opisywania „rzeczy samych” tak, jak rysują się nam w doświadczeniu, bez jakichkolwiek powiązanych z góry założień na ich temat, oraz o możliwości uchwycenia „istot” tak pojętych fenomenów, które przynależą do tych fenomenów, realnych i czasowych, należą zarazem do innego porządku, nieczasowego, idealnego. Scheler był przekonany, że trzeba przywrócić nie tylko filozofii, ale całej kulturze europejskiej elementarne zaufanie do ludzkiego — szeroko pojętego — doświadczenia i do posługiwania się intelektem — zaufanie systematycznie podrywane przez kulturę nowożytną, a przede wszystkim przez wielkie „systemy podejrzeń”: nietzscheanizm, marksizm i freudyzm itd. Według Schelera ta utrata zaufania wynosi z całej nowożytnej postawy wobec świata i wartości, postawy utajonej nienawiści: utraciliśmy zaufanie do świata, ponieważ go już nie kochamy, nie kochamy go zaś dlatego, że przestaliśmy w nim widzieć zakorzeniony w Bogu Kosmos. Oto dlaczego Scheler ufundowuje swoją koncepcję fenomenologii na gruntownej krytyce kultury nowożytnej, krytyce, która stanowi właśnie temat *Resentimentu i moralności*. W tym znaczeniu książka ta jest istotnie kluczem do filozofii Schelera.

Można pomyśleć, że tropiąc w kulturze to, co nazywa on „resentymentem”, wprowadza Scheler coś w rodzaju systemu podejrzeń do drugiej potęgi. Co więcej: w swojej krytyce nawiązuje on explicite do Nietzschego, od którego bierze metodę i styl swojej hermeneutyki kultury. Ale hermeneutyka ta ma służyć wykryciu źródeł takiej interpretacji świata i wartości, która kieruje się podejrzeniem w ogóle: dla Schelera podejrzane jest jedynie samo nieustanne podejrzewanie.

Czym jest resentiment? „Resentment — to duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności — same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury — ulegają systematycznemu stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwałe skłonności do określonego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących. Odruchami uczuciowymi i namiętnościami, które przede wszystkim wchodzą tu w grę, są: mściwe uczucie i odruch zemsty, nienawiść, złośliwość, zazdrość, zawiść, sztyderstwo”.¹

Jest to, jak widać, charakterystyka psychologiczna: resentiment jest fenomenem psychologicznym. Ale fenomen ten jest nie czym innym, jak samym faktem obciążania „podświadomości” (w szerokim i nie technicznym sensie) skutkami pewnych postaw, odruchów czy decyzji, które są ostatecznie zawsze aksjologiczne i moralne, a więc duchowe. Jest pewnym sposobem użytkowania wolności, który odkłada się w głębokich warstwach naszej psychiki w postaci złogów, które zatruwając naszą duchowość, zniewalają ją, gdyż uniemożliwiają spełnianie najgodniejszych duchowych funkcji: rozpoznawania i odpowiedzi na wartości w ich prawdzie.

Na jakiej płaszczyźnie rodzi się resentiment? Jak się rodzi i co z niego wynika?

Resentiment rodzi się w spotkaniu z drugim człowiekiem jako pewna odpowiedź na to, kim on jest, to znaczy jego byt o tyle, o ile niesie on pewne wartości. Podstawą resentimentu wydaje się przede wszystkim postawa nastawiona na porównywanie siebie z innymi, którą Scheler analizuje zestawiając ze sobą „człowieka wytwornego” i „człowieka pospolitego”. Porównujemy siebie z innymi, tak czy inaczej, zawsze. Chodzi jednak o to, co jest pierwotne: odczucie wartości własnej i drugiego, zanim dokonane zostanie porównanie, czy też odwrotnie: niezdolność do tego odczucia inaczej, niż poprzez porównanie, poprzez uchwycenie stosunku pomiędzy własną i cudzą wartością. Ta ostatnia postawa prowadzi do niezdolności chwytyania wartości nieporównywalnych i „nieprzeliczalnych”, lub też sprowadzanie na siłę wszystkich w ogóle wartości do ich hierarchiczności w tym właśnie quasi-ilościowym sensie. „Człowiek dystyngowany przeżywa wartości, zanim je porówna; człowiek pospolity — dopiero podczas porównywania i przez porównanie. «Stosunek między wartością własną i cudzą» — taka struk-

¹ Max Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. Jan Garewicz, wstęp Hanna Buczyńska-Garewiczowa, Warszawa, Czytelnik, 1977, ss. 33–34.

tura jest u człowieka «pospolitego» bezwzględnym warunkiem uchwycenia w ogóle własnej wartości.²

„Człowiek dystyngowany” przezywa „naiwnie” własną wartość tak, że nie musi jej podtrzymywać czy bronić przez porównanie z wartościami innych ludzi. Albowiem — i to wydaje się tu klu-
czowe — nie utożsamia on swojej wartości z sumą swych poszcze-
gólnych wartościowych własności czy możliwości, lecz z s a m y m
s w y m b y t e m.³ Właśnie dlatego potrafi on „kochać cały świat” i doceniać wartości pozytywne, gdziekolwiek je widzi. „Człowiek pospolity” natomiast w nieustannej konfrontacji z innymi, wyższymi wartościami, a więc z odnoszeniem wszystkiego do siebie, doznaje uczuć zazdrości, zemsty i ostatecznie nienawiści, przy czym dla genezy resentymantu istotna jest towarzysząca tym uczuciom bezsilność, która zemstę odwleka, lub ją uniemożliwia. Nienawiść więc do pewnych wartości osobowych ulega stłumieniu, wskutek czego namiętność, nie mogąc ulec rozładowaniu, interioryzuje się i zamienia w ognisko wewnętrznego jadu, które zatrzuwa wszystko, czego się tknie, włącznie z ogarniętym namiętnością własnym „ja”. Człowiek ogarnięty takim stanem dokonuje systematycznie ogólnego zafałszowania obrazu świata, stale poniża to, co pozytywne, nienawidzi ludzi, siebie i samego życia.

Ale według Schelera resentymント konstytuuje dopiero zafałszowanie w samym odczuciu wartości, a więc trwale „bycie-w-nieprawdzie”, a nie tylko stale ponawiane kłamstwo. Scheler tak to opisuje: „W tej nowej fazie nie odwraca się wzroku i nie dąży do zniszczenia rzeczy, ludzi itp., którzy są przedmiotami owych pozytywnych wartości; ale za to ich wartości, pozytywne i preferowane w normalnym odczuciu i normalnych dążeniach, stają się w nowym odczuciu wartościami negatywnymi”.⁴ Ponieważ nie można osiągnąć pewnych wartości czy dóbr, zaczyna się je uważać za „marność” lub za „subiektywne złudzenie” i tak je naprawdę odczuwać — dokonuje się więc „zakłamania organicznego”, tendencjonalności w odbiorze wartości, która nie jest już świadomym kłamstwem, lecz wewnętrznym zafałszowaniem.

Nietzsche uważały, że „najsubtelniejszym wykwiem resentymantu” jest idea miłości chrześcijańskiej. Scheler natomiast stawia tezę — i błyskotliwie ją udowadnia — że bynajmniej tak nie jest, natomiast, że wykwiem resentymantu jest „moralność burżuazyjna”, z której wynikała cała kultura nowożytna. Tutaj analizy Schelera osiągają całą swoją głębię i ostrość, choć zarazem dyskusyjność. Jaki jest tu rdzeń poglądów Schelera na miłość chrześcijańską?

² op. cit., s. 49.

³ op. cit., s. 48.

⁴ op. cit., s. 79.

Scheler przeciwstawia przede wszystkim miłość antyczna i miłość chrześcijańską w klasycznej już dziś antytezie: eros — agapé. Eros jest dążeniem tego, co niedoskonałe do tego, co doskonałe, gdyż w każdej rzeczy tkwi dążenie wzwyż. U Arystotelesa np. „wszechświat, poczynając od materia prima, a kończąc na człowieku, jest wielkim łańcuchem dynamicznych jedności duchowych, a w łańcuchu tym ogniąwa niższe dążą do wyższych, które nie odwracają się od nich, lecz dając z kolei do wyższych od siebie, przyciągają poprzednie — i tak coraz wyżej, aż do bóstwa, które samo już nie kocha, lecz stanowi wiecznie niezmienny cel wszystkich tych wierorakich dążeń miłosnych, nadając im jedność”.⁵ Natomiast w chrześcijaństwie następuje — powiada Scheler — odwrócenie kierunku miłości. Tutaj nie to, co niższe dąży do tego, co wyższe, lecz na odwrót — „miłość ma się przejawiać w tym właśnie, że to, co szlachetne skłania się i zniża ku temu, co nie szlachetne, zdrowy ku choremu, bogaty ku ubogiemu... — bez antycznej obawy, że będzie to strata i że szlachetne stanie się nieszlachetne, lecz w osobliwie zbożnym przeświadczeniu, że w tym akcie «sklonienia się», zniżenia, «zatrucia», zdobywa się to, co najcenniejsze — dorównuje się Bogu”⁶. Bowiem Bóg chrześcijański nie jest „nieruchomym ciałem miłości”, lecz „przeciwnie, miłowanie i służba stają się samą jego istotą i dopiero stąd wynika tworzenie, wola, działanie”⁷.

Uwagi te, choć na pozór już truistyczne, są kluczowe, choć zarazem nasuwają pewne refleksje krytyczne. Kluczowe jest tu podkreślenie w chrześcijaństwie związku miłości i pełni życia, pełni bytu. Pełnia bytu i najwyższe dobro polega na tym, że się udziela — to wszak stanowi właśnie istotę Boga. „Nie ma (...) idei najwyższej dobra, która miałaby jakąś treść poza aktem i ruchem samej miłości, niezależnie od nich! (...). Ponad wszystkim jest „wartość miłości pojętej tak, że wszystkie jej dokonania symbolizują tylko i pozwalają poznać u danej osoby jej istnienie. I w ten sposób Bóg sam staje się «osobą», nad którą nie stoi już żadna «idea dobra», żaden «ukształtowany porządek rzeczy», żaden *logos*; to raczej one mu podlegają — jako następstwa aktu jego miłości”⁸. Właśnie dlatego miłość jest ponad wszelkim porównywaniem wartości pozytywnych. „Wszyscy — przyjaciele i wrogowie, dobrzy i złi, szlachetni i pospolici — warci są miłości”⁹.

W oczach chrześcijanina im więcej miłości daje, tym więcej otrzymuje — nie dlatego, że bierze coś od przedmiotu miłości, lecz że

⁵ op. cit., s. 89–90.

⁶ op. cit., s. 90–91.

⁷ op. cit., s. 91.

⁸ op. cit., s. 91–92.

⁹ op. cit., s. 93.

takie jest wewnętrzne prawo samej miłości, a więc samego bycia osobowego. Scheler dotyczy tu rdzenia myśli chrześcijańskiej, która zawsze inspirowała szczególnie — z różnym skutkiem — myśl niemiecką, a także słowiańską, a niestety o wiele za rzadko myśl o tradycji łacińskiej. Istotne jest to: dzięki miłości — w sensie dawania — mamy więcej, niż mieliśmy; ale na to potrzebna jest „kenoza”, wyzucie się, a więc pewna „negacja”, która konstytuuje sam ruch miłości i która jest paradoksalnym sposobem nieustannego przyrastania i bogacenia się. W co? W wartości? Nie, a w każdym razie nie przede wszystkim. Dzięki miłości mamy „więcej bycia”, to znaczy żyjemy pełniej, głębiej, rozumiemy więcej, choć nie zawsze zdajemy sobie w pełni z tego sprawę. Sposób naszego bycia jest inny i wyższy. „Bytowanie i życie, którego ozdobą i oznaką są same drgnienia miłości, wznosi się wyżej, staje się bogatsze, trwalsze”.¹⁰ To, co dajemy ze siebie, uintensywnia nasze władze, oczyszczają i usprawnia. Scheler nie wahając się mówić tutaj o quasi-witalnej funkcji miłości; interpretując przypowieść o liliach polnych pisze, że służy ona zobrazowaniu Jezusowej wizji życia: „tej mianowicie, że każde samowolne baczenie na własne dobro zmysłowe, owa troska i ów lęk o nie, raczej hamuje, niż stymuluje twórczą siłę, która bezwiednie rządzi całym życiem w dobroczynny sposób”.¹¹ „Nie o to więc chodzi, by ludziom było najlepiej, lecz o to, by między nimi było jak najwięcej miłości.”¹² Właśnie na tym i tylko na tym polega zbawcza funkcja miłości: miłość zbawia, ponieważ nie ma innego sposobu, by ocalać i zyskiwać swoje życie, jak nim nieustannie z miłości szafować.

Jak jednak wygląda sprawa z motywami tej szafującej miłości — o tyle o ile jest ona ludzka? Tutaj Scheler oscyluje między dwoma poglądami, nie całkiem spójnymi. Z jednej strony twierdzi, że miłość jest oznaką samego życia, że „coś nas pcha do poświęceń — zanim wiemy, dlaczego, po co i dla kogo”¹³, z drugiej — pisze, że w chrześcijańskiej wizji świata miłość do stworzeń wynika z miłości Boga, czy lepiej — z rozpoznania w nich „skrzepu miłości bożej”.¹⁴ Dlaczego jednak mamy kochać Boga, skoro nasza miłość skłania nas raczej ku temu, co słabe i bezbronne? Scheler nie zadaje tego pytania. Wydaje się jednak, że jest tak dlatego, iż Bóg jest dawcą życia i to życia „w obfitości”, że Jego miłość odnosi się w pierwszym rzędzie do nas i ma dla nas fundamentalne znaczenie. Odpowiadając na Jego miłość, jednocześnie przedłużamy ja

¹⁰ op. cit., s. 102.

¹¹ op. cit., s. 97.

¹² op. cit., s. 102.

¹³ op. cit., s. 97.

¹⁴ op. cit., s. 104.

i dązymy do niej, jako do źródła życia; dając do Boga „upodabniamy” się do Niego jako miłości. Jeśli Scheler przemilcza ten ostatni moment, to m.in. dlatego, że chce tu ukazać miłość jako poniekąd „przedłużenie”, zwieńczenie istoty życia w jego nadmiarze i w tym sensie jako korelat siły, która zwraca się ku temu, co słabe, by je podźwignąć. Ale miłość jest przecież także możliwa w odwrotnym kierunku, jako język naszej nieuchronnej skończoności i słabości, dzięki której jesteśmy otwarci na dar, który może — ale nie musi — nas ocalić i wypełnić.

Ten podwójny kierunek miłości nie jest jednak nieobecny w *Resentymencie*. Pociąg Jezusa do grzeszników tłumaczy Scheler z jednej strony soteriologicznymi pragnieniami jego miłości prawdziwie wielkiej, z drugiej — oczyszczającą dynamiką grzechu: grzech pełniony łatwiej wyzwala pragnienie dobra, niż nieustannie spychany w podświadomość i faryzejsko przenoszony do „oka” bliźniego, zamiast szukany we własnym! Tu właśnie bowiem znajduje zahaczanie resentyment, który udaje, że źle się dzieje z całym światem, tylko nie ze mną samym. Pragnienie dobra, to zawsze pragnienie ocalenia, zbawienia. Chrześcijaństwo odważa się mówić, że najważniejsze jest indywidualne zbawienie, a więc „być albo nie być” człowieka.¹⁵ Twierdząc tak, przeciwstawia się wszelkim postaciom altruizmu i społecznym utopiom. W chrześcijaństwie bowiem wcale nie chodzi przede wszystkim o naprawienie stosunków społecznych, „powszechnie braterstwo ludzi”, doskonały ustroj itp. Chrześcijańska „miłość skierowana jest — co najmniej przede wszystkim — ku duchowemu jądru człowieka, ku samej jego indywidualnej osobowości, bo tylko dzięki niej człowiek uczestniczy bezpośrednio w królestwie Bożym”.¹⁶ To zakłada — wbrew Nietzschemu — że owo jądro duchowe, którego rdzeniem jest właśnie miłość spręgnięta nierozdzielnie z wolnością, nie utożsamia się z życiem, ani mu nie służy po prostu, lecz tkwiąc w nim dopiero nadaje życiu sens i najwyższą wartość¹⁷; to raczej życie służy miłości, niż miłość życiu. Sama jednak miłość nie jest — jak mówiliśmy — po prostu dobrem czy wartością, lecz najpełniejszym sposobem bycia osoby, które wyraża się w aktach i które ma zazwyczaj jakiś tajemniczy związek z życiem jako życiem: miłość chce ocalić wszystko to, co zdrowe i w tym najszerszym znaczeniu życie.

Wszystko to wskazuje, że — znów wbrew Nietzschemu — chrześcijańska koncepcja miłości nie wyrasta bynajmniej z resentymantu. Wyrasta z niego natomiast, według Schelera, nowożytny „huma-

¹⁵ op. cit., s. 115.

¹⁶ op. cit., s. 122–123.

¹⁷ op. cit., s. 121.

nitaryzm", czyli w gruncie rzeczy cała „burżuazyjna” kultura nowożytnej. Według Schelera ów humanitarianyzm jest pojęciem polemicznym. „Protestuje on przeciw miłości Boga, a zarazem przeciw owej chrześcijańskiej jedności i harmonii między miłością Boga, siebie samego i bliźniego, w której wyraża się «najwyższy zakaz» ewangeliczny”.¹⁸ Humanitarianyzm jest wyrazem jakiegoś zasadniczego rozszczepienia między człowiekiem a Bogiem i światem, które powoduje, że człowiek jest nie tylko przeciwko Bogu, i drugiemu człowiekowi, ale także i przyrodzie. „O ile według poglądu chrześcijańskiego miłość do ludzkości jako gatunku wywodzi się z umiłowania świata, o tyle razem z nowożytnym humanitarianyzmem pojawiła się specyficzna nienawiść do świata, dzięki czemu «świat» i «przyroda» jawnią się zupełnie jednostronnie jako coś, co trzeba opanować dla ludzkich celów”.¹⁹ Można by tu posłużyć się językiem Heideggerowskim i powiedzieć: człowiekowi nowożytнемu bycie przestało jawnić się jako dar miłości, który trzeba chronić i pielęgnować, a zaczęło jawnić się jako przeszkoła, coś, co stoi wrogie na przeciw, przedmiot, który trzeba i można sobie podporządkować. Wraz z tą nową twarzą rzeczywistości indywidualny byt zatracił swój niepowtarzalny walor, kształt i smak i stopił się w homogeniczną całość gatunków. Zaczęło się typowo nowożytne panowanie idei: zamiast rozmaistości drzew i ptaków — „przedmiot spostrzeżenia zmysłowego”, „materia” lub „świat”, a „zamiast «bliźniego» i «indywiduum» — w nich tylko przejawia się głębia osobowego bytu człowieka — pojawia się teraz «ludzkość» jako zbiórowość, a wszelka miłość do jakiejś jej części, miłość do narodu, rodziny, jednostki wydaje się bezprawnym umniejszeniem czegoś, do czego prawo ma tylko całość jako taką”.²⁰

Ponieważ rzeczywista jedność została rozerwana, potrzeba teraz „wczuwania się” w cudze nieszczęście lub w twory przyrody i miłość jako fenomen duchowy zostaje zdegradowana albo do uczuciowości na podłożu biologicznym, albo do niekresłonego sprzyjania dobru ogólnego.²¹ Humanitarianyzm jest siłą niwelującą, która domaga się zrównania wszystkich, a więc celuje od razu w najszerzy krąg ludzi, przeskakując niejako stadia pośrednie, nie dostrzegając ich indywidualności i niereduksowalności. Dlatego ciąży w kierunku instytucji pomyślności powszechniej, która ma zarazem jako stały ukryty motor i komponentę — protest przeciwko ludzkiemu nieszczęściu i cierpieniu, za którym kryje się protest przeciwko Bogu.

¹⁸ op. cit., s. 130.

¹⁹ op. cit., s. 131.

²⁰ op. cit., s. 132.

²¹ op. cit., s. 135.

Ale skłonienie się ku Innemu Człowiekowi staje się teraz w sposób faryzejski jednym objawem miłości. Kluczowym pojęciem staje się altruizm, który chce koniecznie zastąpić chrześcijańskie przykazanie „kochaj bliźniego jak siebie samego” nakazem: „kochaj bliźniego twego bardziej niż siebie samego”.²² Tymczasem jest to całkowite wypaczenie sensu miłości, która nie odnosi się bynajmniej do drugiego jako do drugiego, lecz do osoby ludzkiej jako taki, a więc także do siebie samego. Bo też humanitarianyzm jest miłością pozorną, opartą w istocie na nienawiści i ucieczce przed sobą, swoim wnętrzem, a co za tym idzie — bliższymi kręgami ludzkimi, dla których miłość musi znaczyć coś konkretnego i rzeczywistego, domaga się osobistych ofiar i poświęceń, których żadnymi instytucjami zastąpić nie można. Właśnie dlatego typem humanitarianysty jest działacz społeczny i „polityk socjalny”, który ucieka w istocie od rzeczywistych obowiązków względem siebie i swoich bliskich.

Scheler błyskotliwie pokazuje, jak rodził się humanitarianyzm już w łonie wczesnej myśli chrześcijańskiej pod wpływem stoicyzmu, by później zatryumfować w teologii Lutra (który odrzuca organiczny związek między religią i miłością oraz etyką) i następnie przeniknąć do całej myśli współczesnej. W ten sposób dla Nietzscha — który stanowi dla Schelera nieustannego partnera dialogu — miłość chrześcijańska i nowożytny humanitarianyzm są już przemieszane bez reszty. Dzięki temu także mógł on przemieszać nowożytną interpretację asczy, bazującą na Kartezjańskim dualizmie, z jej autentycznie chrześcijańską interpretacją, w której chodzi jedynie o wyzwolenie ducha od każdorazowych bodźców zewnętrznych, a nie o nienawiść do ciała czy chęć przezwyciężenia osobowej formy życia przez roztopienie jej w nieosobowym абсолucie, lub — co gorsza — zbiorowej anonimowości.

W ostatnim rozdziale książki — równie odkrywczym, choć także, jak poprzednie dyskusyjnym — Scheler prezentuje dalsze przejawy nowożytnego resentymantu, które wynotujemy tu pokrótko.

Pierwszym z nich jest etyczny kult pracy, który zasadza się na zazdrości względem wyższych wartości osobowych. Aksjomatem jest następująca maksyma: „Wartość etyczna przysługuje tylko takim właściwościom, działaniom itp., które człowiek jako jednostka osiągnął własną siłą i pracą”.²³ Źródłem tej postawy jest nastawienie nie na wartości same, reprezentowane przez kogokolwiek, lecz na dystans między nosicielami wartości wyższych i niższych i wyrażające z tego cierplenie. Przypisuje się zatem wartość samej pracy, która w zasadzie może być wykonana przez każdego, z czego wynika aksjomat: „tylko to, co możliwe jest dla każdego

²² op. cit., s. 145.

²³ op. cit., s. 162–163.

wieka — choćby najmniej uzdolnionego — posiada wartość moralną".²⁴ Nie jest to jednak nic innego, jak „spekulacja na zniżkę”, bowiem ludzie mogą być równi tylko pod względem wartości najniższych. Zasada ta prowadzi do dwóch dalszych konsekwencji: odrzucenia solidarności całej ludzkości w zakresie winy i zasługi moralnej (Adam—Chrystus, rola „świętych obcowania”), która wiąże się z postawą zasadniczej nieufności względem drugich; oraz do założenia etycznej równości wszystkich ludzi. „Jako stwierdzenie stanu faktycznego zdanie o pierwotnej równości ludzkich możliwości duchowych orzeka, że wszelką faktyczną nierówność należy odnieść do odmiennej miary pracy i doświadczenia, a o ile zaś nie da się stąd wywieść, w takim razie bazuje ona na sztucznych, «niesprawiedliwych» instytucjach, które wznowią dążenia naszego wieku ze wszystkich sił starają się zniszczyć”.²⁵

Podkreślenie kolejnego rysu tego, co można by nazwać mentalnością nowożytną, jest dla myśli Schelera równie kluczowe, jak jego teoria miłości. Chodzi tu o uwydatnienie i przeciwstawienie się nowożytnej relatywizacji wartości w ogóle. Człowiek resentymenntu, nie umiejac odczytać lub osiągnąć obiektywnego porządku wartości, mści się na samej idei wartości, odmawiając jej obiektywności i głosząc, że „wszystkie wartości są subiektywne”.²⁶ Odnosząc wszystko do własnego „ja” i zarazem nie mogąc osiągnąć upragnionego dobra, ściąga się je do poziomu faktyczności. Ponieważ jednak „człowiek powodowany resentymenntem jest słabeuszem” i nie stać go na odwagę samotności w swej subiektywności, ucieka się do „powszecznnej obowiązkowości”, a więc uznania czegoś za wartość, zamiast dążyć do zrozumienia samemu tego, co dobre. „Czego nikt dostrzec ani poznać nie potrafi, to mają teraz dostrzec wszyscy, z nagromadzenia braku poglądów ma wyniknąć pogląd pozytywny! Coś, co nigdy nie jest «dobre» samo z siebie, ma stać się dobre, bo było dobre wczoraj lub bo wynikło wprost z dnia wczorajszego!”²⁷ W ten właśnie sposób mogła powstać Kantowska teoria „powszecznie obowiązującego prawa woli ludzkiej”, czy utożsamienie dobra z wolą gatunku.

Scheler dokonuje tutaj wspaniałej obrony obiektywności prawdy i wartości, która jeszcze dziś wydaje się przekonywająca, choć nie należy pochopnie szukać w niej podparcia dla dogmatyzmu myślowego. Rdzeń jego rozumowania, które podtrzymywał też Ingarden, jest prosty: Społeczne uznanie nie może być żadnym kryterium

²⁴ op. cit., s. 166.

²⁵ op. cit., s. 173–174.

²⁶ op. cit., s. 175.

²⁷ op. cit., s. 177.

prawdziwości i przedmiotowości twierdzeń; gdyby tak było, prawdziwość twierdzeń zwiększałaby się wraz z ilością rozumiejących i akceptujących je ludzi, co jest oczywistym nonsensem. Jeśli jednak tak, wolno dopuszczać prawdy jawne dla jednej grupy czy dla jednego człowieka, lecz zakryte dla innych, podobnie np. jak wartości estetyczne dostępne są tylko odpowiednio kwalifikowanym i uwrażliwionym ludziom. W ten sposób domaga się pełnej rehabilitacji poznawcza ważność pojęcia „objawienia” jako zasadniczego sposobu przenikania i przekazywania prawd i wartości ludzkiej kulturze. Nikt nie jest zobowiązany przyjmować na wiarę czegoś, do czego nie ma przekonania; ale z tego nie wynika, że człowiek ma dążyć nieufnością niektóre przejawy kultury i poznawczą ważność pewnych doświadczeń czy intuicji (religia, nauka itp.) tylko dlatego, że nie są mu one źródłowo dostępne. Jeśli tak czyni — daje dowód resentymantu, który jest a priori przeciwny elitarności jako takiej — usprawiedlwiąc zarazem instytucje w najwyższym stopniu „elitarne”, lecz oparte nie na wartościach, ale na sile.

Owa nowożytna i nowoczesna subiektywizacja, która ma swój nieuchronny odpowiednik w „obiektywizacji”, pojętej jako powszechna obowiązywalność, prowadzi też do pewnych zasadniczych konsekwencji w dziedzinie tego, co można by nazwać przezywaną ontologią formalną. Kultura współczesna przezywa mianowicie rzeczywistość jako sumę elementów, a nie jako quasi-organiczną jedność, pierwotniejszą w stosunku do wszelkich elementów. Dlatego 1° — nie rozumie specyfiki życia jako czegoś pierwotnego i interpretuje je bądź jako mechanizm składający się z części, bądź jako coś, co musi być dopiero usprawiedliwione przez pożytek, technikę życia itp.; 2° — nie rozumie bezwzględnego ontologicznego priorytetu mniejszych „organicznych” wspólnot: rodziny, regionu, narodu w stosunku do „społeczeństwa”. „Faktyczne społeczeństwo do tego stopnia nie jest pojęciem nadzędnym wobec «wspólnot» zjednoczonych pokrewieństwem, tradycją, historycznym charakterem życia, że należałoby raczej uznać każde «społeczeństwo» tylko za resztkę, za pozostałość po procesach wewnętrznego rozpadu wspólnot”.²⁸



Ta ostatnia teza, jak zresztą wiele innych, a nawet zasadnicza teza książki, może wydawać się reakcyjnym anachronizmem. Nie-wątpliwie klimat książki i jej poszczególne twierdzenia tkwią w epoce, w której powstała, tzn. przełomu XIX i XX wieku i w pierwszym czterdziestoleciu naszego wieku. Z perspektywy naszego czasu widać np. lepiej, że pewne organizmy ponadnarodowe mogą

²⁸ op. cit., s. 204.

i powinny regulować ekscesy potężnych narodów — czy tylko ich państw? — zagrażające narodom słabszym. Czy jednak owe organizacje właśnie dlatego, że nie są państwami, nie mogłyby w istocie być sojusznikami owych zagrożonych i rozkładających się pierwotnych, „organicznych” grup społecznych i czy nie uwidoczniają właśnie ich niezbędności? Czy nie powinny brać w obronę życia przeciw mechanizmowi?

Inna wszakże cecha książki Schelera budzi niepokój: jego ślepotą na prawa ludzi i grup słabych. O ile bowiem zarówno psychologiczna i socjologiczna geneza, jak przede wszystkim ocena resentymantu wydaje się w pełni przekonywająca, o tyle zostało tu pominięte coś bardzo istotnego, co ma, jak się zdaje, korzenie w pewnej tradycyjnej teologii.

Myśl chrześcijaństwa o nierówności przeznaczeń i ich proporcjonalności wobec zasług ma swoją przeciwwagę w myсли o fundamentalnym podobieństwie wszystkich ludzi jako odkupionych dzieci Bożych — Bóg „nie ma względu na osoby”. Pogląd tego nie wolno umniejszać i deprecjonować, a on to właśnie jest odpowiedzialny za stopniowy rozwój egalitaryzmu i za przekonanie, że słabi mają nie tylko prawo do życia, ale do maksimum ułatwień w rozwijaniu własnych możliwości. „Egalitaryzm” nie jest ze swoj istoty spekulacją na zniżkę, gdyż dotyczy nie tyle konkretnych, „materialnych” (w sensie Kantowskim) cech czy wartości, ile raczej formalnych struktur, jednakowych u wszystkich ludzi, które jednak mają swoje ostateczne źródło we wspólnocie „dziedzictwa Bożego”. Nowożytność jest w istocie zwycięstwem formy nad materią, idei nad konkretnym jej uszczegółowieniem, czy wreszcie — „istoty” nad „istnieniem”. Bez tego szerokiego uwzględnienia „ludzkiej formy”, bez rozpoznania gatunkowej — sit venia verbe — tożsamości ludzi, a przede wszystkim nadania jej społecznego i instytucjonalnego kształtu, jednostki słabe nie doczekałyby się możliwości „udowodnienia”, że są naprawdę ludźmi. Ale z drugiej strony rację ma Scheler, że nowożytność zapoznała — i to jest jej straszliwym niebezpieczeństwem — „analogiczność” owej gatunkowej formy. Analogiczność, to znaczy jej indywidualną różnorodność, związaną z samym istnieniem poszczególnych ludzi, w której dopiero ma ona swoją metafizyczną i aksjologiczną wagę. To, co najważniejsze w człowieku, jest jednocześnie indywidualne i nieprzekazywalne i zazwyczaj podobne dzięki formalnej tożsamości tego, co istotne. Ale to, co istotne, nie jest „ponad” poszczególnymi ludźmi, lecz w nich. Jeśli tak, to miłość, która rozbłyska od osoby do osoby, będzie miała zawsze priorytet przed wszelką instytucjonalną filantropią.

Karol Tarnowski

WSPÓŁCZESNA REALIZACJA CHARYZMATU IGNACJAŃSKIEGO

Problematyka charyzmatów coraz częściej powraca w polskiej prasie zajmującej się zagadnieniami teologicznymi i duchowymi. Między innymi w N. 277–278 Znaku s. Teresa Ledóchowska stara się ogólnie określić, na czym polega charyzmat instytutu zakonnégo. Niniejszy artykuł jest próbą zbadania, jak przedstawia się ten charyzmat dla określonego już zakonu, a mianowicie Towarzystwa Jezusowego, przy czym próba ta jest oparta na wypowiedziach i pismach Generała tegoż zakonu — O. Pedro Arrupe.¹ W swoich licznych listach zwróconych do całego Towarzystwa, w przemówieniach wygłaszałnych z okazji odwiedzin współpracy po całym świecie, w różnych instrukcjach zabierał on nierzadko głos w fundamentalnych sprawach zakonu. Te wypowiedzi są podykowane przede wszystkim potrzebami życia zakonnego oraz misji we współczesnym świecie; stąd płynie ich ukierunkowanie praktyczne. Nie znajdziemy w nich definicji charyzmatu ignacjańskiego, ale wspólnie jest im stałe powoływanie się na wypowiedzi św. Ignacego Loyoli, szukanie jego najgłębszej, fundamentalnej inspiracji, a równocześnie pytania i propozycje co do realizacji tej inspiracji w dzisiejszych czasach. Tu właśnie dostrzega O. Generał swoje podstawowe zadanie. Kiedy na spotkaniu z wychowankami prowadzonej przez jezuitów szkoły średniej w Hamburgu jeden z młodych licealistów spytał po prostu: „Kim Ojciec jest i co Ojciec robi?”, wówczas O. Arrupe odpowiedział równie po prostu, że jest przełożonym wspólnoty zakonnej, rozproszonej po całym świecie i liczącej blisko 30 000 członków, a za swoje główne zadanie uważa realizację w dzisiejszym świecie tego, czego chciał jej założyciel i co wyraził w swoich wskazówkach. O. Arrupe jest przekonany, że zadanie to jest możliwe i że fundamentalna inspiracja św. Ignacego zachowuje również dzisiaj swoją pełną wartość. Owszem, jest nawet zdania, że obecnie istnieją większe możliwości realizacji tych zadań, niż za czasów św. Ignacego, tak że Towarzystwo może mieć większy rozmach apostolski i być bardziej ignacjańskie niż za czasów swego założyciela. W tym celu trzeba jednak zarówno odnaleźć pierwotną intuicję Świętego, jak też przeprowadzić wymaganą przez sobór „renovatio accomodata”.

Wydaje się, że rozważania O. Arrupe mają znaczenie wykraczające poza ramy samego Towarzystwa Jezusowego. Faktem jest, że

¹ Tekst artykułu przedstawia w nieco zmienionej formie referat wygłoszony w ramach wewnętrzczakonnego sympozjum księży jezuitów na temat: *Czym jest charyzmat ignacjański?*

charyzmatem ignacjańskim, szerzej lubściślej pojętym, żyje wiele współczesnych zgromadzeń zakonnych, które również szukają sposobów swego odnowienia. Duchowość św. Ignacego pociąga także wielu ludzi świeckich, którzy dostrzegają w niej możliwości realizacji swego szczególnego powołania. W różnych powikłaniach świata współczesnego pociąga ich ścisłe określenie celu, do którego się zmierza i środków, jakie należy zastosować, jak też przekonywająca logika życia przedstawiona przez św. Ignacego. Podane przez niego sposoby rozeznawania duchowego i dziś bywają cenną wskazówką w podejmowaniu trudnych decyzji. Wreszcie cała antropologia teologiczna zawarta w *Ćwiczeniach duchownych* wzburza również duże zainteresowanie, gdyż epoka dzisiejsza koncentruje się przede wszystkim na człowieku. Nie będzie więc przesadą mówić o renesansie duchowości ignacjańskiej w wielu środowiskach. Tym bardziej jednak potrzeba pomocy, by zastosować formy życia i duchowości pochodzące z XVI wieku do czasów dzisiejszych.

Z tych przyczyn stawiamy sobie za cel ujęcie w pewną syntezę poglądów O. Generała na charyzmat ignacjański i jego aktualizację. Wydaje się bowiem, że taka synteza może być dla wielu chrześcijan — nie tylko zatem dla jezuitów — interesująca, jeżeli nie normatywna i miarodajna. A to nie tylko ze względu na stanowisko O. Arrupe, ale przede wszystkim z uwagi na jego wierność Kościowi i założycielowi swego zakonu, a przy tym głęboką znajomość i wyczucie problemów współczesności.

SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM – ŹRÓDŁEM IGNACJAŃSKIEGO CHARYZMATU

Według przekonania wielu autorów współczesnych charyzmat ignacjański jest zakorzeniony w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli. Nie są one czym innym, jak prostym sposobem modlitwy kontemplacyjnej i uporządkowania własnego życia według Ewangelii, przedstawiają więc pewną jej wizję. Przez *Ćwiczenia duchowe* przeszli wszyscy pierwsi towarzysze św. Ignacego i pod ich wpływem uformowali się w grupę „przyjaciół w Panu”. Odtąd formacja wszystkich jezuitów i wielu innych żyjących ich sposobem życia, pochodzi z *Ćwiczeń*. Jezuici przy tym nie schowali zazdrośnie skarbu *Ćwiczeń* dla siebie, lecz podzielili się nim hojnnie z innymi, rozpowszechniając otrzymany dar. Doprowadziło to do szczególnego paradoksu: *Ćwiczenia* są źródłem życia specyficznie jezuickiego, a równocześnie są dla wszystkich.

Ośrodkiem *Ćwiczeń* jest osoba Jezusa Chrystusa, Słowa Wielkiego, Króla, który wzywa do swojej służby. Osoba Chrystusa jest więc kluczem do zrozumienia takiego właśnie życia, oddanego na

serveb Panu i sprawom Jego królestwa. Jezus przedstawiony jest w *Ćwiczeniach* w postawie pokornego sługi, jako ubogi i ukrzyżowany, utożsamiający się z ubogimi na całym świecie. Nie obiecuje On innej drogi niż ta, którą sam przeszedł. Jest to droga cierpienia prowadzącego ostatecznie do chwały. To doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie jest samym rdzeniem ignacjańskiego charyzmatu.

I tu znowu mamy do czynienia z paradoksem. Jezus Chrystus należy do wszystkich chrześcijan. Wielu z nich naśladuje Chrystusa w pewnych wybranych aspektach Jego życia, np. w dziełach miłości czy w praktyce ubóstwa. Przedstawiona wizja natomiast sugeruje, że jeden aspekt nie może wykluczać innych. Chrystus, którego ona przedstawia, to historyczny Jezus z wszystkimi Jego rysami skoncentrowanymi wokół profetycznej misji wysłannika zbawienia.

Ta intuicja ignacjańska ukonstytuowała Towarzystwo Jezusowe zanim jeszcze uczyniły to wszelkie prawa. Pierwsi towarzysze św. Ignacego wiedzieli dokładnie, jak według tej intuicji postępować. Dopiero później odczuli potrzebę ustanowienia praw, bez których żadna społeczność nie może istnieć. Owocem ich rozważań stały się Konstytucje Towarzystwa, które są wierną krystalizacją podstawowej intuicji *Ćwiczeń duchownych*. Przejawiają się w nich zasadnicze dyspozycje charakterystyczne dla charyzmatu ignacjańskiego, a więc „sługa jedynemu Panu i Kościowi, Jego Oblubienicy, trocka o zbawienie i doskonałość własną oraz innych, dyspozycyjność dla spełnienia woli Bożej, mobilność i uniwersalność wymaganej służby”.

Im bardziej świat dzisiejszy staje się świecki, tym bardziej potrzebuje ludzi naznaczonych znamieniem osobistego spotkania Boga w Jezusie Chrystusie. I tak O. Arrupe stwierdza: „Świat się sekularyzuje. Towarzystwo przyjmuje ten fakt, co więcej, wyciąga z niego konsekwencje adaptując swój rodzaj życia oraz formy swego apostolstwa; jest nawet gotowe uczynić to w jeszcze większym stopniu. Ale konieczny jest do tego jeden warunek: trzeba, aby osobiste spotkanie z Bogiem naznaczyło nasze życie znakiem absolutu, radikalnych wymogów, odpowiedzi bez zastrzeżeń. To spotkanie z Bogiem przyjmuje oczywiście różne formy, zależnie od otrzymanej łaski i temperamentu każdego człowieka. Zawsze jednak będzie ono przylgnięciem do Chrystusa, odkryciem przez Niego miłości Ojca i stałą gotowośćią, aby być prowadzonym przez Ducha.”

Doświadczenie *Ćwiczeń duchownych* nie daje się oczywiście zrealizować za jednym razem. Jest to doświadczenie nigdy nieustające, przedłużające się w rodzajach modlitwy, których metody są podane w *Ćwiczeniach*. Na szczególną uwagę zasługuje jeden sposób, uważany za najbardziej charakterystyczny zarówno dla samego św. Ignacego, jak i dla wszystkich żyjących jego charyzmatem

Jest to, jak się wyrażał, modlitwa polegająca na „znajdowaniu Boga we wszystkim”. On sam był głęboko zjednoczony z Bogiem nie tylko w czasach przeznaczonych na ścisłą modlitwę, ale we wszystkich innych swoich zajęciach, tak że O. Nadal — jeden z pierwszych towarzyszy — nazwał św. Ignacego „kontemplatywnym w działaniu”.

O. Arrupe najobszerniej mówi o takiej modlitwie w liście *O prawdziwym scaleniu życia duchowego i apostolstwa*. Ten właśnie problem uważa on dziś za najważniejszy dla Towarzystwa wziętego jako całość. Daje się bowiem w nim zauważać duży dynamizm w podejmowaniu różnych prac oraz inicjatyw w duchu szerzenia sprawiedliwości. Chodzi jednak o to, aby wszystkie inicjatywy były rzeczywiście przepojone duchem wiary, aby były zgodne z zakonnym, apostolskim i kapłańskim charakterem Towarzystwa. Trzeba, aby każda poszczególna misja, wykonywana nieraz w trudnych warunkach, gwarantowała możliwość „doświadczalnego przeżywania Boga, objawiającego się nam w Chrystusie Jezusie”. Z drugiej strony ci, których życie rozwija się według bardziej tradycyjnych metod, powinni zbadać, czy jest ono naprawdę autentyczne, czy pobudza ich do coraz większej dyspozycyjności i do bardziej twórczej gorliwości apostolskiej. Wierność nie może być bowiem statyczna i jałowa, lecz winna być żywa i płodna.

Ten sam problem dotyczy na pewno wielu gorliwych ludzi pragnących służyć Bogu. Któż zaprzeczy, że w służbie tej niektórzy padają często w skrajności; są bowiem tacy, którzy chcą się jedynie formować, oddawać rozważaniu i modlitwie, oraz inni — którzy chcą działać bez należytej formacji, uważając wszelki wysiłek duchowy za stratę czasu i oceniając człowieka jedynie według tego, co potrafi efektywnie zrobić na zewnątrz. Stąd prawdziwa jedność i harmonia życia, przejawiająca się w harmonii modlitwy i działania staje się zagadnieniem najwyższej wagi dla wszystkich, którzy chcą dzisiaj prowadzić pogłębione życie chrześcijańskie.

SŁUŻBA DLA KOŚCIOŁA I WE WSPÓLNOCIE

Doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie, wyłaniające się z *Cwiczeń duchownych* jest bardzo praktyczne i konkretnie ukierunkowane. Jezus wzywa do oddania się w służbę dla dobra Jego królestwa. Już w medytacji o grzechu św. Ignacy każe rekolektantowi, przebywającemu wdzięczność za uratowanie od klęski, zadać sobie pytanie, co czyni i co powinien czynić dla Chrystusa. Zaś w medytacji o Królestwie Chrystusowym rekolektant słyszy wezwanie do tego, by odznaczyć się „we wszelkiej służbie wiecznemu Królowi”. Jest to ostatecznie służba w Kościele i stąd wynika oddanie się do dyspo-

zycji papieżowi przez czwarty ślub szczególnego posłuszeństwa w sprawach wszelkich misji apostolskich, co uważane jest za jeden z najbardziej charakterystycznych rysów Towarzystwa Jezusowego.

O. Arrupe posiada bardzo żywe poczucie tej służby, wyrażające się w lojalności wobec Kościoła i w posłuszeństwie wobec jego zwykłego i nadzwyczajnego urzędu nauczycielskiego. Po soborze dyskutowano wiele w Towarzystwie, czy oddanie się zakonu papieżowi nie powinno przybrać obecnie innych form, na przykład oddania się do dyspozycji kolegium biskupów. Rychło jednak zdano sobie sprawę z niewykonalności takiego sformułowania. Również wobec zdarzających się w Towarzystwie wypadków krytyki Stolicy Apostolskiej nie trzeba się dziwić, że wypowiedzi O. Generała zwracają przede wszystkim uwagę na wierność Towarzystwa Ojcu Świętemu.

Jakby przypieczętowaniem poglądów na znaczenie Stolicy Apostolskiej dla Towarzystwa są bardzo osobiste słowa, które O. Arrupe wypowiedział w homili w dniu 50-lecia swego życia zakonnego. Stwierdza on: „Zgłębając w ciągu swego życia coraz to bardziej misterium Kościoła i charyzmat Towarzystwa, odczuwa się coraz mocniej, że Towarzystwo posiada swoją prawdziwą rację bytu w pełnieniu służby dla Kościoła pod przewodztwem papieża. Pominiecie tego faktu byłoby równoznaczne z podpisaniem na siebie wyroku śmierci.”

Służba ignacjańska jako służba dla Kościoła jest też posługiwaniem we wspólnocie stanowiącej komórkę Kościoła. Odczuł to św. Ignacy i jego towarzysze, gdy wobec persekwentyjnego rozesłania ich przez papieża Pawła III po całej Italii postanowili po długich rozważaniach połączyć się w trwały związek na mocy posłuszeństwa ślubowanego jednemu spośród nich, jako przełożonemu. Ten współnotowy element charyzmatu ignacjańskiego jest dzisiaj szczególnie aktualny wobec podkreślania społecznego wymiaru chrześcijaństwa.

Pierwsza wspólnota, składająca się z św. Ignacego i towarzyszy, przerodziła się w to, co Święty nazwał w Konstytucjach „corpus Societatis”, czy „corpus universale Societatis”. Jest to społeczność ze swojej istoty apostolska i misyjna, przeznaczona do działania w świecie. Dlatego też O. General podkreśla, że pojęcie misji posiada kluczowe znaczenie dla zrozumienia wspólnotowego życia w Towarzystwie. Posłane jest najpierw, na wzór apostołów, całe „corpus Societatis”, w nim zaś posłani są poszczególni ludzie. Dokonuje się to za sprawą samego Ojca Świętego, lub — najczęściej — poprzez przełożonych Towarzystwa. W każdym jezuicie powinno żyć głębokie przekonanie, że misja, na którą został wysłany, jest tym, czego od niego oczekuje sam Bóg — jest jedynym miejscem, gdzie w danych konkretnych warunkach może spełnić wolę Bożą. Człowiek posłany pojmuję, że nie mógłby czynić dla chwały Bożej

niczego lepszego, choćby nawet zlecona mu misja była naznaczona krzyżem, a w oczach ludzkich wydawała się pozbawiona jakiegokolwiek sukcesu. Takie postawienie sprawy ukazuje konieczność wielkiej elastyczności i gotowości, by służyć wszędzie tam, gdzie tego wymaga większa chwała Boża i bardziej wydatna praca dla Kościoła. Poszczególne instytuty zakonne mają zwykle jakąś specjalizację w wykonywaniu służby Bożej, na przykład dzieła miłosierdzia czy nauczanie młodzieży. Dla Towarzystwa jedynym kryterium wyboru różnych prac jest tylko to, by lepiej służyć tam, gdzie tego bardziej potrzeba — w duchu ignacjańskiego „magis” (więcej), które oznacza stałą dążność do czegoś większego i lepszego. Nigdy więc nie można pograżać się w spokojnym przekonaniu, że został osiągnięty cel i że zwalnia to od dalszego szukania.

Dyspozycyjność, o której tutaj mowa, jest dzisiaj w szczególny sposób potrzebna zakonowi jako całości. Domagają się jej liczne zmiany, jakim Towarzystwo ulega od początków generalatu O. Arrupe. Zwierzając się z trudnością, jakie stanęły przed nim w momencie wyboru na najwyższego przełożonego, powiedział on między innymi: „To ostatnie odejście było najbardziej radykalne i dokonało się w niezmiernej niepewności, z olbrzymim ciężarem odpowiedzialności. Było to odejście od całego szeregu przyzwyczajeń, praktyk, wyborów, które trzeba było porzucić, aby wyjść na spotkanie z innymi, bardzo nieokreślonymi, by je wyjaśniać stopniowo i określić. Było to odejście od świata pełnego zabezpieczeń, stworzonych przez długowieczną tradycję Kościoła i Towarzystwa, aby pójść drogami prowadzącymi do świata znajdującego się jeszcze „w stawaniu”, do świata nieznanego, do którego jednak Bóg wołał głosem soboru, papieża, kongregacji generalnych. Było to wejście na drogi obfitujące w sprawy nieznane, w wyzwania, ale także w nadzieję i możliwości. Takie bowiem drogi zawsze były i są w dalszym ciągu drogami Bożymi... Pytano mnie: ‘Dokąd zmierza Towarzystwo?’ Odpowiadałem zawsze: ‘Tam, gdzie je Bóg prowadzi’. Innymi słowy chciałem powiedzieć: ‘Nie wiem; ale wiem tylko jedno, że nas Bóg gdzieś prowadzi. Idźmy spokojnie z Kościolem kierowanym przez Ducha Świętego. Wiem, że Bóg nas prowadzi do nowej ziemi obiecanej, która jest Jego ziemią. On wie, gdzie ta ziemia się znajduje, do nas należy tylko pójść za Nim’. Taka postawa, która bez wiary jest absolutnie nieracjonalna i nieroztropna, staje się jasna, pewna i pocieszająca, gdy przenikać nas będzie wiarą i ufność Abrahama. Jeżeli rozumujemy według Bożej logiki, wówczas poznajemy, że jest to jedyna rozsądna i jedynie roztropna postawa. To oddanie i rzucenie się z zamkniętymi oczyma w ramiona Boże jest źródłem pociechy i siły, których możemy doświadczyć jedynie dzięki wierze’.

Problemowi dyspozycyjności poświęcony jest również list z dnia 19 września 1977 r., będący jakby dalszym ciągiem listu o scaleniu życia duchowego i apostolskiego. O. Arrupe wskazuje w nim na ścisły związek między dyspozycyjnością a wewnętrzną integracją. Dyspozycyjność do spełnienia zleconej misji pozwala bowiem sądzić, że człowiek osiągnął wewnętrzną dojrzałość i harmonię, w której każde doświadczenie Boga skłania do działania dla dobra bliźnich, a działanie dla bliźnich objawia Boga i wiąże z Nim miłością jeszcze pełniejszą. Innymi słowy, doświadczenie Boga skłania do działania dzięki przeświadczeniu, iż Bóg tego właśnie działania pragnie, udzielając także koniecznej pomocy. Działalność zaś, dzięki takiej postawie, zostaje cała przetworzona w doświadczenie duchowe.

Tego rodzaju nastawienie jest rezultatem długotrwałego, oczyszczającego działania Ducha Świętego, który stwarza nowego człowieka i kieruje nim, czyniąc z niego narzędzie w rękach Pana, o tyle bardziej skuteczne, o ile bardziej oddane do dyspozycji. O. General zwraca uwagę, jak ściśle św. Ignacy łączy pojęcie „narzędzia”, czyli dyspozycyjności, z pojęciem skuteczności działania. Przez to samo doświadczenie, które łączy narzędzie z Bogiem, człowiek zostaje przetworzony w narzędzie Boga. Ta wizja była podstawą zarówno osobistego doświadczenia św. Ignacego, jak również jego sposobu rządzenia.

SŁUŻBA DLA ŚWIATA WSPÓŁCZESNEGO

Ignacjańska służba dla Kościoła jest równocześnie służbą dla świata. Myśl O. Arrupe charakteryzuje się ostrym widzeniem problemów świata współczesnego. Płynie ona z ducha kontemplacji o wcieleniu zawartej w *Cwiczeniach duchownych*. W wizji O. Generała brak wszelkich elementów doktrynerskich, a to dzięki bogatemu doświadczeniu wyniesionemu z kontaktów osobistych z najrozmaitszymi ludźmi napotykanyimi w ciągu licznych podróży. O. Arrupe powiada na przykład, że wszyscy jesteśmy na służbie naszej planety — Ziemi, planety, którą trzeba uzdrowić. A globus o ostrych konturach otrzymany od astronauty Lovella przypomina mu często, że dzisiaj potrzebne jest szczególnie jasne widzenie problemów lokalnych, zawsze jednak w łączności z ogólną wizją świata. I tak O. Arrupe dostrzega, że jednym z najważniejszych problemów Kościoła i świata współczesnego jest problem ateizmu. Źródła ateizmu widzi on między innymi w ogólnej technicyzacji i sekularyzacji świata, ale może jeszcze bardziej w tym, że wielkie masy ludzkie krajów Trzeciego Świata są pozbawione najbardziej podstawowych środków do życia. Trudno im brać na serio Dobrą Nowinę, której

nie udało się ciągle jeszcze dać choćby trochę zwyczajnego ludzkiego szczęścia w ich beznadziejnej sytuacji.

W sposób przejmujący szkicuje O. Arrupe nadzieję tego świata, którą poznął bezpośrednio podczas swoich podróży. Opowiada na przykład, jak celebrował Mszę św. w slumsach południowoamerykańskich i jak rozdzielał chleb eucharystyczny wygłodniałym rzeszom. Matka ośmiorga dzieci pozbawiona wszelkich środków do życia poprosiła go kiedyś, aby modlił się o chleb dla jej dzieci, ponieważ nie ma już im co dać do jedzenia. O. General wyznaje, że nie zapomni nigdy cierpiącego oblicza nieszczęśliwej kobiety. Zrozumiał wówczas, że jego słowa o głodzie nie były przesadzone, kiedy stwierdzał wcześniej: „Nie doświadczymy najgłębszej siły chleba życia, jeżeli nie będziemy gotowi do tego, aby dać chleb tym, których życie jest zagrożone”.

Sprawa głodu w świecie jest tylko wycinkiem szerszego problemu, jakim jest sprawiedliwość społeczna, zajmująca w wypowiedziach O. Arrupe istotne miejsce. Człowiek tak bardzo przejęty sprawami duchowymi i tak bardzo troszczący się o to, by Towarzystwo Jezusowe spełniało we współczesnym świecie swoje zasadnicze zadanie obrony i szerzenia wiary, rozumie dobrze, że nie da się dzisiaj rozłączyć problemu wiary i sprawiedliwości. O. General często powraca do tego tematu i stale podkreśla związek, jaki zachodzi między szerzeniem wiary, a walką o sprawiedliwość.

Niesprawiedliwość, z jaką się dziś spotykamy, polega na pogwałceniu podstawowych praw jednostek, grup społecznych i całych narodów, co znajduje wyraz w gorszących nierównościach przy rozdiale dóbr, władzy czy odpowiedzialności. Niesprawiedliwe systemy i struktury utrzymują szerokie masy ludzkie w stanie zależności i nadają trwały charakter tej niesprawiedliwości, która nawet jeszcze bardziej wzrasta. Sytuacja ta jest źródłem gwałtownych konfliktów, grożących ogólnoświatową katastrofą wojenną. Kościół jako całość, a także poszczególni chrześcijanie nie mogą na nią pozostać obojętni. Posłannictwo Ewangelii, które jest posłannictwem całkowitego uwolnienia człowieka, domaga się określonych kroków. Materiałna niewola człowieka pogłębia bowiem jeszcze bardziej jego niewolę duchową, zwiększając nieprzenikliwość na słowa Ewangelii. Chrześcijanin jest zobowiązany do świadectwa. Słowa, które nie są poparte czynami, pogłębiają przedział między słuchającymi a głoszącymi i nie prowadzą do wiary.

Stawia to przed Kościółem szereg trudnych problemów, których rozwiązanie nie jest zawsze jednoznaczne. Kościół ma głosić słowo Boże, słowo eschatologicznego zbawienia. Działalność polityczna nie jest jego właściwą domeną i dlatego nie może się on angażować w konkretne partie polityczne. Ewangelia nie daje recept na roz-

wiązanie problemów politycznych. Nie oznacza to, aby Kościół jako instytucja mógł pozostać obojętny na problemy człowieka i na niesprawiedliwość, jaką jest jego udziałem. Zadaniem Kościoła będzie tutaj przede wszystkim profetyczne osądzenie niesprawiedliwości, krytyczne zabieranie głosu wszędzie tam, gdzie jest to konieczne. Do niego należy też obrona biednych i słabych, ludzi z marginesu, cierpiących na skutek niesprawiedliwych stosunków społecznych.

Do zadań oficjalnego Kościoła należy także głoszenie i przypomnianie zasad etyki ogólnej, które winny znaleźć konkretne zastosowanie w życiu społecznym. Można oczywiście przewidzieć, że granica między tego rodzaju działalnością, a działalnością ściśle polityczną nie zawsze będzie łatwa do określenia. Powstaje tu szereg delikatnych pytań, jak na przykład: Czy naszkicowane wyżej akcje Kościoła noszą już charakter walki politycznej? Czy Kościół powinien zawsze stawać po stronie biednych i w jaki sposób pogodzić taką postawę z inną funkcją Kościoła, jaką jest jednanie wszystkich ludzi?

O. Arrupe zwraca uwagę, że Towarzystwo Jezusowe winno pamiętać w swojej działalności społecznej o tym, iż jest zakonem kapłańskim, mającym przede wszystkim za zadanie głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów. W swojej działalności dla dobra społeczeństwa zakon winien się nadto kierować wskazówkami biskupów. Nie oznacza to, by Towarzystwo nie mogło poświęcić się w jakiejś mierze pracy, która ma na oku dobro społeczne, a przy tym nie jest ściśle kapłańska. Jednakże działalność Towarzystwa w tej mierze jest inna niż działalność polityczna ludzi świeckich. Polega ona przede wszystkim na formowaniu chrześcijańskiego sumienia świeckich działaczy, aby byli zdolni podejmować na własną odpowiedzialność decyzje zgodne z duchem światopoglądu chrześcijańskiego.

W wypadkach trudnych i niejasnych konieczne jest duchowe rozeznanie problemów. Ignacjańskie zasady rozeznawania stają się tu bardzo pomocne, prowadząc do lepszego rozpoznania zadań Towarzystwa w dzisiejszym świecie. W sprawach dotyczących współczesnej misji zakonu rozeznanie to powinno być — powiedzmy to raz jeszcze — duchowe, to znaczy nie może się opierać na czysto ludzkiej ocenie problemów. Powinno ono raczej wynikać z należytej postawy wewnętrznej, wyrażającej dyspozycje właściwe duchowości ignacjańskiej, a więc prawdziwą równowagę wobec stworzeń, pragnienie „tego, co więcej” (magis), a także całą dynamikę zauważającą się w postawie ludzi pragnących służyć Bogu. Jest to ostatecznie ta sama postawa, której domaga się Chrystus w Ewangelii — postawa nawrócenia, metanoii, odwrotu od zastarzałych przyczyn i nawyków myślowych, od tego wszystkiego, co jest czło-

wiekowi drogie, a równocześnie zaciemnia jego sąd i nie pozwala dojrzeć tego, co winien rzeczywiście uczynić, by odpowiedzieć na Boże wezwanie w danej chwili i okazać zdolność do pełnego zaangażowania na nowej drodze.

Odpowiedni wybór w dziedzinie walki o sprawiedliwość, a także na wszystkich innych polach dotyczących misji Towarzystwa domaga się więc określonej postawy, którą O. Arrupe tak oto charakteryzuje:

1. Uczuciowe i efektywne oderwanie się od przywiązań do władzy, do znaczenia, do względów ludzkich, dotyczących szczególnie niektórych osób.

2. Studium problemów świata umożliwiające postawienie dokładnej diagnozy sytuacji. Ta diagnoza winna przenikać głębiej, aż do systemu wartości stojących u podstaw zaistniałej sytuacji. Konieczne jest także rozpoznanie znaków czasu, polegające na zorientowaniu się w skomplikowanej sytuacji, w której pośród wartości powszechnie dzisiaj cenionych trzeba odróżnić momenty pochodzące ostatecznie od Boga i elementy, które wynikają z „zepsucia natury ludzkiej przez grzech”.

3. Głęboka wiara w działalność Ducha Świętego w Kościele. Może się On posłużyć kimkolwiek dla inspiracji Kościoła w określonym kierunku, ale nikomu nie wolno przypisywać sobie monopolu na działanie Ducha. Dlatego działalność każdego człowieka winna się odznaczać pokorą, płynącą ze świadomości, że równie dobrze mógłby się Bóg bez niej obejść.

Te trzy momenty więc: doświadczenie Boga, służba w Kościele i służba dla świata pozostają istotne dla współczesnej interpretacji charyzmatu ignacjańskiego. Powstaje jednak pytanie, czy jest to wizja rzeczywiście oryginalna, czy nie są to po prostu elementy duchowości katolickiej, które mogą być realizowane przez każde zgromadzenie zakonne, czy też przez osoby świeckie pragnące bardziej zaangażować się w służbę Bożą. Wydaje się, że — częściowo przy najmniej — należy odpowiedzieć twierdząco na to pytanie. Na pewno wizja ignacjańska jest wbudowana w duchowość ogólnokościelną i można ją do pewnego stopnia przeżywać w różnych wspólnotach. Trzeba sobie zdawać sprawę, że to, co łączy różne duchowości w ramach Kościoła katolickiego, jest na pewno ważniejsze, niż to, co stanowi o ich własnym, specyficzny obliczu. Niemniej jednak śmiemy twierdzić, że wizja ignacjańska jest oryginalna i że św. Ignacy wniosł do Kościoła coś, czego nie dali inni mistrzowie życia duchowego. Wydaje się, że ta oryginalność polega na nacisku, jaki kładzie św. Ignacy na przytoczone wyżej elementy, na ścisłym i logicznym ich powiązaniu i na tym, że potrafił on stworzyć wspólnotę zakonną, która przy wszystkich swoich brakach została taką duchową.

wością mocno naznaczona i mimo wszelkich zmian zachowała to znamień w ciągu całej swojej historii.

Jeżeli zaś chodzi o to, który element został we współczesnej interpretacji charyzmatu ignacjańskiego szczególnie wyekspolonowany, to śmielibyśmy twierdzić, że jest nim służba dla świata. Tutaj też najbardziej uderza osobista twórczość i zaangażowanie w świat współczesny O. Generała Arrupe. Nie ulega wątpliwości, że konsekwencją myśli ignacjańskiej jest ścisła obserwacja i pilna analiza świata, jako pola, gdzie rozgrywa się historia zbawienia. O. Arrupe przeprowadza taką analizę, która sięga poza socjologiczny tylko opis, nosi znamiona wyraźnie teologiczne i jako taka pozostaje podstawą dla działalności zmierzającej do szerzenia Ewangelii. O. Arrupe jest bowiem przekonany, że świat nie osiągnie zbawienia mocą własnych wysiłków, gdyż jedynym źródłem tego zbawienia jest dziś, jak i wczoraj Ewangelia Jezusa Chrystusa. To jednak skoncentrowanie zainteresowań i zaangażowania wokół świata i wbudowanie go w ogólną teologiczną wizję problemów jest tym, co może uczynić duchowość ignacjańską szczególnie wartościową także dla chrześcijan świeckich. Ich bowiem najbardziej właściwa działalność, w myśl ostatniego soboru, winna polegać na aktywnej konsekracji całego świata Bogu.

Stefan Moysa SJ

PRZECIW WOLNOŚCI I GODNOŚCI

Książka Burrhusa F. Skinnera¹ przyciąga głównie swym prowokacyjnym tytułem. Poza wolnością i godnością! — cóż to za zuchwałe wyzwanie! Przytłoczeni raczej nadmiarem szlachetnej retoryki, sięgamy po ten pamphlet z nadzieją, że ogień jej krytyki oczyści nazbyt wychwalane ideały. Niestety, nawet w tej mierze lektura książki Skinnera przynosi rozczarowanie. Najlepszą jej częścią jest odważny tytuł. Okazuje się, że nikomu nie spieszno naprawdę zwalczać wolność i godność, otwarcie się przeciw nim wypowiadać. Wynaleziono bowiem metody znacznie doskonalsze, oszczędzające wysiłku. Przecież zamiast walczyć ze słowami można ograniczyć się do samej tylko rzeczywistości, w jej obrębie działać. Odkrycie to zresztą nie jest tak bardzo nowe.

¹ Burrhus F. Skinner: *Poza wolnością i godnością*; Przel. Waldemar Szelenberger i przedmową opatrzył Jerzy Szacki, W-wa 1978 (*Beyond Freedom and Dignity*).

Rozczarowanie — w przypadku rozprawy Skinnera — rodzi się też stąd, że, jak się wydaje, jej autorowi idzie bardziej o słowa niż o fakty. Powstaje więc wrażenie, że Skinner niezbyt głęboko zna rzeczywistość, że wskutek tego przeprowadza raczej pewne operacje językowe, tak jakby był którymś z podrzędniejszych przedstawicieli brytyjskiej filozofii analitycznej, spierającym się o marginesowe problemy. A przecież wolność i godność znajdują się w centrum naszego zainteresowania.

Uporządkujmy jednak tę relację. Urodzony w 1904 roku Burrhus F. Skinner, amerykański uczony, należy do weteranów behawioryzmu. Spędziwszy młodość i wiek dojrzały w laboratorium, gdzie badał, jak zachowują się postawione wobec trudnych sytuacji szczerły, chce teraz wyniki swoich — i nie tylko własnych, lecz w ogóle z ducha behawioryzmu zrodzonych — badań przenieść na całe społeczeństwo.

Natychmiast też ujawnia się dobrze znana różnica między „zmysłem matematycznym a przyrodzoną szybkością”. Pamiętamy wszyscy te słowa Pascala. „W jednym zasadą są namacalne, ale odległe od pospolitego użytku; tak, iż z trudnością przychodzi zwrócić głowę w tę stronę dla braku nawyku; ale skoro raz się ją zwróci, widzi się zasady zupełnie jasno”. Inaczej jest z przyrodzoną szybkością. Tutaj „...zasady są pospolite i widoczne całemu światu. Nie ma potrzeby obracać głowy ani zadawać sobie gwałtu; chodzi jedynie o to, aby mieć dobry wzrok, ale trzeba, aby był dobry, zasady bowiem są tak rozproszone i tak liczne, iż niepodobna prawie, aby ta lub owa nam nie uszła. Owoz opuszczenie jednej zasady wiedzie do błędu...” Rozważania Skinnera to jeden z klasycznych przykładów zastosowania zmysłu matematycznego (czytaj: laboratoryjnego) tam, gdzie kompetentna jest tylko przyrodzona szybkość.

Słownik behawioryzmu dysponuje małym zasobem pojęć. Wciąż słyszmy o wzmacnieniu, o bodźcach awersyjnych, o uczeniu się. Uzbrojony w narzędzia sprawdzone w laboratorium wyrusza Skinner na podbój świata humanistyki, socjologii i polityki. Behawiorysti, jedni ze względów metodologicznych, inni z metafizycznych, przekreślili świat wewnętrznych przeżyć człowieka. Pozostał im do wypełnienia schemat bodźca i reakcji, co najwyżej uzupełniany jeszcze przez tak zwane zmienne pośredniczące.

Poza wolnością i godnością to książka polemiczna. Wypowiadając swój własny program społeczny, zwraca się jednocześnie bardzo gwałtownie przeciwko temu, co nazywa literaturą wolności i godności. Linia rozumowania jest następująca: behawiorysti odrzucają „człowieka wewnętrznego”, odrzucają tezę, w myśl której człowiek jest wolny, wreszcie doskonale obywają się bez pojęcia godności. Wszystko to jednak nie znaczy, że mają ciemne cele, prze-

ciwnie, Skinner chce przelicytować swych teoretycznych przeciwników na polu przez nich właśnie wyznaczonym. Nie mówiąc tego wprost, nie używając pojęć, które uważa za nieadekwatne, obiecuje w rzeczy samej społeczeństwo naprawdę wolne, zdrowe i zadowalone.

Krytyka, jaką kieruje pod adresem literatury wolności i godności, ma niejako dwa piętra. Pierwsze, teoretyczne, to poziom walki czysto pojęciowej, odmówienie sensu większości terminów znanych z literatury wolności i godności. Ciekawsza jest krytyka drugiego rodzaju, polegająca na wykazywaniu, iż pod przykryciem retoryki wolnościowo-godnościowej stosuje się najróżniejsze techniki i praktyki manipulacyjne, że więc nie należy wiele spodziewać się po tej formacji. Zwolennicy wolności i godności co innego mówią, co innego czynią; faktycznie posługują się różnego rodzaju manipulacjami. Albo wpływają na umysły ludzkie, albo, rzekomo zostawiając wolne pole wyboru, zacieśniają i determinują wybór przez nacisk innego rodzaju warunków, na przykład ekonomicznych. Są więc hipokrytami; ponoszą odpowiedzialność za społeczeństwa, które tylko szylד mają wypisany literami wolności, lecz w codziennej praktyce nie gardzą bardziej lub mniej ukrytymi środkami przymusu.

Skinner nie pomija żadnej okazji przełożenia dotąd używanych słów na język behawioralny, pisze na przykład: „Walka człowieka o wolność nie jest spowodowana umiłowaniem wolności, jest po prostu pewnego rodzaju reakcją behawioralną, charakterystyczną dla ludzkiego organizmu, a polegającą głównie na unikaniu lub ucieczce od tak zwanych awersyjnych cech środowiska”. Nie bardzo też rozumie, do czego potrzebna jest człowiekowi godność. Uważa ją za trzymanie fasonu, sądzi, że jest ona tylko pewnego rodzaju aktorstwem, miną człowieka, który udaje, że uniezależnił się od zewnętrznych okoliczności, że postępuje bezinteresownie. A to przecież jest zupełnie niemożliwe — w myśl behawiorycznej antropologii.

Propozycja pozytywna Skinnera to projekt takiego społeczeństwa, w którym by się zerwało z iluzją niewpływania na ludzkie zachowania. Przeciwnie, chodziłoby o taką manipulację zachowaniem, w której posługiwano by się głównie nagrodami, a nie karami. Idealem staje się więc wzmacnianie pozytywne, mówiąc językiem behawiorytów.

Niełatwo jest złożyć rzetelne sprawozdanie z pracy Skinnera. Nasuwają się już choćby same problemy językowe, bo żeby zrelacjonować tok rozmów amerykańskiego psychologa trzeba dokonywać ponownego przekładu użytych przez niego pojęć, tym razem na zwalczaną przezeń leksykę literatury wolności i godności. Jak słusznie zauważa w swej doskonalej przedmowie do polskiego tłumacze-

nia książki Jerzy Szacki, rozprawa Skinnera może być dla wielu czytelników niezrozumiała, jej autor bowiem nie porusza się po głównym szlaku myśli humanistycznej, tylko drąży własną ścieżkę. Nie każda wyobraźnia i nie każdy umysł odpowiedzą współczującym echem na te usiłowania. Szacki precyzyjnie znajduje i demonstruje słabe punkty filozofii społecznej Skinnera. Podkreśla nieokreśloność i zupełnie jawną utopijnosć jego postulatów. Wskazuje, że od strony teoretycznej biorąc, gmach wznieziony przez Skinnera nie ma fundamentów; jeśli się bowiem przekreśli prawomocność takich pojęć, jak wartości na przykład, to później nie bardzo wiadomo względem czego ma być zorientowane królestwo upragnionej przyszłości. Wreszcie zauważa, że nie sposób wyobrażać sobie społeczeństwo jako po prostu zwielokrotnioną grupę badawczą; jest ono agregatem, dającym się opisać i wymodelować przy pomocy nie jednej, lecz bardzo wielu teorii.

Zamach Skinnera na filozofię społeczeństwa przypomina pod wieloma względami inwazję dziewiętnastowiecznej psychologii do nauk humanistycznych. Psychologizm w wydaniu Skinnera o tyle się różni od psychologizmu zwalczanego w swoim czasie przez Edmunda Husserla, o ile niepodobny jest behawioryzm do introspekcjonizmu. I tu i tam jednak pojawiają się cechy wspólne — na przykład próba zastąpienia kategorii obiektywnych i jakoś już sprawdzonych w opisie świata, przez pojęcia subiektywne, wypracowane w pracowniach i podręcznikach psychologicznych. Oto próbka: „Mówimy, że jest coś 'niemoralnego' w państwie totalitarnym, hazardzie, nie kontrolowanej pracy na akord, handlu narkotykami oraz nadmiernym wywieraniu wpływu na jednostkę, ale mówimy tak nie ze względu na jakieś absolutne wartości moralne, ale dlatego, że wszystkie te sprawy mają awersywne następstwa. Następstwa te są odroczone, a nauka, która wyjaśnia ich związek z zachowaniem, ma największe z możliwych szanse określenia, na czym polega lepszy świat w znaczeniu etycznym czy też moralnym”.

Słusznie podkreśla Szacki, że zaletą ataków Skinnera na tradycyjną formację wolności i godności jest tu i ówdzie wykazane nadużycie retoryki tego rodzaju, osłabiającej mniej lub więcej brutalną formę narzucania przymusu. Ale też nie trzeba do tego książki Skinnera, żeby zobaczyć, jaki naprawdę jest świat i jak się rządzą społeczeństwa. Cóż to bowiem znaczy, literatura wolności i godności? Co naprawdę atakuje Skinner? Niekiedy wydaje się, że mierzy we wszystko, co nie jest behawioryzmem. Jednakowo nienawistna jest mu publicystyka i humanistyka, zdrowy rozsądek i nauki społeczne. Gdzie tylko pojawia się kategoria świadomego podmiotu ludzkiego, orientującego się ku wartościom, tam zaraz wysyła swe zatrute strzały. Wszystko zaś po to, żeby pod koniec książki zauważyć **mimocho-**

dem: „Byłoby głupio zaprzeczać istnieniu tego wewnętrznego świata...”

Szczególny punkt widzenia, obrany przez autora tej książki sprawia, iż to, co naprawdę jest głęboko podzielone i wewnętrznie polemiczne skleja się naraz w jakąś sztuczną jedność. Owa literatura wolności i godności, jak metaforycznie nazywa Skinner sposoby myślenia większości trzeźwych ludzi, nie jest przecież w żadnym wypadku czymś jednolitym. Trwają tu przewlekłe, zasadnicze spory co do natury człowieka, co do wolności, jej granic i jej prawnospółecznych gwarancji. Cios miecza, przy pomocy którego Skinner rozplataje ten węzeł, zbyt jest jednak prostacki.

Swoją drogą, nie wydaje się też, żeby propozycja Skinnera była w jakikolwiek sposób groźna. Ten dość naiwny atak na wyobraźnię ludzkiego świata może co najwyżej odciągnąć naszą uwagę od zakusów naprawdę niebezpiecznych. Nawiastem mówiąc, uwagi Skinnera — oprócz tego, że tak mocno zrośnięte są z behawioryzmem — odbijają też coś z klimatu politycznych i moralnych dyskusji amerykańskich. Nie darmo autor tej rozprawy wiąże spore nadzieje z ruchem komun młodzieżowych. Uważa je za poligon doświadczalny własnej filozofii.

Ale, jeżeli w ogóle poważnie potraktować teoretyczne ambicje i wywody Skinnera, nie sposób nie zwrócić uwagi na fakt, że likwidacja sfery wolności i godności — gdyby się powiodła — mogłaby przynieść trudne do oszacowania szkody. Zniszczyłaby bowiem ten szczególny obłok tlenu, który otacza głowę wyprostowanego człowieka. Sfera, w którą godzi Skinner, istnieje w sposób mniej absolutny niż minerały czy białko żywych organizmów; jest dużo bardziej delikatna i zależna w swej trwałości od podtrzymujących ją intencji, marzeń i aktów wiary. Stosunkowo łatwo przekreślić, a przy najmniej mocno podważyć sens jej istnienia. I wolność, i godność mają swoje rachunki. Jedna i druga bywają nadużywane, jedna i druga stają się niekiedy hasłami działań antyhumanistycznych. To jednak jeszcze mało uzasadniony powód, by je całkiem skreślić z rachunku. Wzmocnienia pozytywne z pewnością są jednym z realnych składników całości naszego życia psychicznego, przecież za mało samodzielnym i istotnym, by budować na nich wszechteorię społeczeństwa.

Szacki pisze, że ze Skinnerem powinno się polemizować rzeczowo, a nie reagować szlachetnym, moralnym oburzeniem. Racja; warto też sobie zdać sprawę, przy okazji, że naukowa polemika z tą książką nie całkiem jest możliwa, a to dlatego, iż wiedza o człowieku zawiera się tylko częściowo w nauce, poza tym rozproszona jest w kulturze, obejmującej i literaturę, i filozofię, i zdrowy rozsądek, i publicystykę, i wiele jeszcze innych ośrodków skupienia refleksji

humanistycznej. To tylko Skinner, zaciekły scyentysta, chciałby wszystko, czego możemy się dowiedzieć o człowieku, zawęzić do nauki.

„Człowieka jako osoby można pozbyć się bez żalu” — konkluduje przeciwnik wolności i godności. Bez obawy popełnienia błędu możemy powiedzieć, że zawiodła go przyrodzona bystrość sądu.

Adam Zagajewski

INDONEZJA – KRAJ WIELU RELIGII

Seria wydawnicza *Pro Mundi Vita*, która nie publikuje już monografii poszczególnych państw (rolę te przejęły *Dossiers*) odstąpiła tym razem od własnych założeń, prezentując numer poświęcony w całości Indonezji (PMV, 64, 1977). Ale też i skala problemów, jakie z tej okazji się wyłaniają, przerasta wszystko, co można by o jakimkolwiek innym kraju powiedzieć (z wyjątkiem Indii, oczywiście). Indonezja to więcej niż kraj, to kontynent (nawet jeśli się żaden geograf z taką kwalifikacją nie zgodzi). Indonezja to 3000 zamieszkanych wysp i więcej jeszcze niezamieszkanych, to mozaika plemion, ras i języków, to kontrasty cywilizacji, od wspólnot pierwotnych aż po enklawy iście „futurystyczne”, to morze nędzy, lecz i wielkie bogactwa, to burzliwa historia i niemniej burzliwa teraźniejszość, to wreszcie skrzyżowanie wszystkich wielkich religii świata. Gęstość zaludnienia na Jawie i Bali należy do największych na świecie, lecz indonezyjska część Nowej Gwinei (Irian Zachodni) jest obszarem, gdzie prymitywne wspólnoty łowieckie, nie znające uprawy roli, poszukują w tropikalnych dżunglach podstawowej egzystencji. Przyrost naturalny wynosi około 2% i nie ma tendencji spadkowej, należy więc do najwyższych w świecie. Różnice kulturowe znajdują swoje odbicie w różnicach etnicznych i antropologicznych. Ludność Indonezji należy głównie do grupy malajsko-polinezyskiej, wywodzącej się od mongoloidalnych przybyszów, którzy w ciągu neolitu licznymi falami docierali do wybrzeży archipelagu. Poszczególne grupy tych imigrantów zajmowały wyodrębnione tereny, dość dokładnie izolowane od świata zewnętrznego. Doprowadziło to z czasem do wyodrębnienia się ponad 600 jednostek etnolingwistycznych, nierzadko silnie zaznaczonych cechach oryginalnych. Ogólnie biorąc, na zachodzie (Sumatra, Jawa etc.) przeważa element malajski, na wschodzie — polinezyski. Jest też ok. półtora miliona koczowników, sklasyfikowa-

nych oficjalnie jako „plemiona izolowane”, a przynależnych rasowo do najbardziej prymitywnych elementów, tzw. weddyjskich. Wschodnie obszary Indonezji (Irian Zach., Celebes, Molukki) pozostawały przez długie wieki wyłączone z kontaktów ze światem zewnętrznym, stąd zamieszkujące je ludy zachowały wiele cech pierwotnych (protoindonezyjczycy). W tym samym czasie południowo-zachodnie wyspy archipelagu (Jawa, Bali, Timor) wchodziły w liczne i silne związki z nowymi przybyszami i najeźdźcami, co doprowadziło do powstania specyficznych cech u ich mieszkańców (deuteroindonezyjczycy). Na płaszczyźnie religijnej wyraziło się to wpływami hinduizmu, islamu i chrześcijaństwa.

Zrozumienie istoty zjawisk społecznych, politycznych i kulturowych, zachodzących w krajach Trzeciego Świata, jest nieraz dla Europejczyka bardzo trudnym zadaniem. Musi on wówczas wyzbyć się balastu wyuczonych zachowań, wiedzy i uprzedzeń, musi nieraz zmienić skalę wartości lub całkiem ją odwrócić, musi spróbować spojrzeć w bezstronny sposób na interesujący go kraj. Postawa taka przyjmowana jest dziś dość powszechnie nie tylko przez podróżników i badaczy, lecz również przez Kościoły i misje chrześcijańskie działające w krajach „rozwijających się”. *Pro Mundi Vita* daje piękny dowód rozumnego traktowania trudnych i wymagających ogólnego obiektywizmu problemów.

Obok rdzennych mieszkańców archipelagu („rdzenność” ta jest zresztą dość względna) istnieją też „mniejszości narodowe” (to również pojęcie względne, zależne od tego, jak traktuje się pozostałą „większość”, mocno przeciw róźnicowaną) — Chińczycy, Hindusi, Arabowie. Mniejszości te, co zresztą jest zjawiskiem typowym w całej Azji południowo-wschodniej, osiągnęły znacznie większy dostatek od reszty ludności; również ich wpływy gospodarcze i polityczne nie są proporcjonalne do procentowego ich udziału wśród ogółu mieszkańców. Stan taki prowadzi — i to również jest typowe dla krajów Trzeciego Świata — do zatargów i nieporozumień, nieraz też do bardziej gwałtownych reakcji. Rząd dąży oficjalnie do integracji, głosi hasła tolerancji, dewizą państwa jest „Jedność w wielości”. Inna rzecz, że znacznie większy nacisk kładzie się na pierwszy człon tego hasła, co zresztą również nie odbiega od praktyk stosowanych w niemal wszystkich krajach rozwijających się (w „rozwinietych” zresztą też). Wprowadzono do powszechnego użycia sztuczny język Bahasa Indonesia (rodzaj esperanto, i tak jak ono oparty na dialektach jednej grupy językowej), regionalne tradycje i obyczaje ujęto w skodyfikowane kanony i jako takim zapewniono możliwość rozwoju (kładąc jednak, jak zwykle, nacisk bardziej na unifikację, niż na kultywowanie inności), równe prawa przyznano wszystkim religionom, zakazując jednak prawa głoszenia poglądów

komunistycznych, gdyż ateizm w Indonezji jest ustawowo zabroniony, a wiara w Boga konstytucyjnie określonym obowiązkiem obywateli. Zagwarantowanie równości wszystkim religiom jest historycznie uzasadnione. Indonezja, jak żaden inny kraj, przeszła w swych dziejach przez okresy panowania lub przynajmniej dominacji wszystkich wielkich religii światowych. Pierwsi kupcy portugalscy przybyli tutaj około roku 1500. Już wówczas archipelag miał za sobą bogatą historię. W czasach Chrystusa kupcy i mnisi hinduscy przybywali w te strony, umacniając z czasem swoje wpływy i pozycję. W latach 800–1300 założyli nawet na Sumatrze buddyjskie cesarstwo Srivijaya, później hinduistyczne cesarstwo Majahapit na Jawie, które przetrwało rozciągającą się władzę na większą część archipelagu aż do czasu przybycia Portugalczyków. W tym mniej więcej okresie rozpoczął się stopniowy wzrost wpływów Islamu; religia ta wyparła w końcu hinduizm i buddyzm. Od XVIII wieku coraz większego znaczenia nabierają Holendrzy, głównie za pośrednictwem ich Kompanii Indii Wschodnich, która kontrolowała niemal całą działalność gospodarczą kraju. Napływ kolonistów chińskich przynosi rozprzestrzenienie się tradycyjnych systemów chińskiej filozofii i religii: konfucjanizmu i taoizmu. Od początku lat dwudziestych XX wieku rozwija się indonezyjski ruch nacjonalistyczny o cechach muzułmańskich i komunistycznych. kolejne etapy rozwoju tego ruchu to kryzys lat 30-tych i okupacja japońska 1942–1945. W 1949 roku proklamowana zostaje republika, początkowo oparta na zasadach demokracji parlamentarnej, później, od roku 1956 — „demokracji kierowanej” (przy poparciu armii i partii komunistycznej). W roku 1965 wybuchają znane rozruchy i próba przejęcia władzy przez elementy lewicowe. Próba ta zostaje utopiona w morzu krwi — mówi się o milionie zabitych i setkach tysięcy uwięzionych (łącznie kary więzienia przekroczyły milion lat). Zwycięstwo odnoszą elementy konserwatywne, zaczyna się okres „demokracji Pancasila”, ustroju o cechach populistycznych i nacjonalistycznych. „Pancasila” opiera się na pięciu zasadach:

- wiara w Istotę Najwyższą,
- sprawiedliwy i „ucywilizowany” humanizm,
- demokracja „rozumna”,
- nacjonalizm i jedność Indonezji,
- sprawiedliwość społeczna.

Cechą naczelną struktury socjalnej jest podległość jednostki zbiorowości. Już w 1935 roku na kongresie szkolnictwa potępiono oficjalnie, jako niezgodną z mentalnością indonezyjską, zachodnią zasadę prymatu rozwoju jednostki ludzkiej w społeczeństwie. Indywidualizm typu zachodniego jest odtąd stale traktowany jako zagrożenie jedności indonezyjskiej. Postawę taką można wyprowadzać

z mistycyzmu hinduskiego, postulującego zanik świadomości jednostkowej przez stopienie jej ze świadomością wyższego rzędu, lub też z muzułmańskiej zasady zbiorowego charakteru odpowiedzialności moralnej. Życie społeczne charakteryzuje znane problemy wielu krajów Trzeciego Świata: niedożywienie, przeludnienie miast, wysoka śmiertelność, braki w systemie edukacji (oficjalnie procent uczącej się młodzieży jest znaczny, ale za tą fasadą kryje się fakt, że większość dzieci nie kończy szkół z powodu ubóstwa, wrogości rodziców do samej zasady edukacji, wymuszanych ślubów, konieczności uczenia się w języku oficjalnym etc.). Działają, poza państwowymi, szkoły wyznaniowe, głównie chrześcijańskie i muzułmańskie. Te ostatnie skupiają się zresztą głównie na nauce Koranu i języka arabskiego.

Życie religijne jest w Indonezji nieodłącznym elementem życia społecznego. Istnieje 750 tysięcy meczetów, kościołów, świątyń i innych miejsc kultu. Religijność monoteistyczna uważana jest za naturalną i oficjalnie popieraną postawę obywatelską. Konstytucja z 1945 r. gwarantuje każdemu człowiekowi wolny wybór odpowiadającej mu religii, jednakże nie zezwala na odmowę wybrania jakiegokolwiek. Warto tu zauważyć, że o ile takie ujęcie „obowiązkowej religijności” jest w ustawodawstwie światowym odosobnione (choć zdarzają się, rzadkie co prawda, przykłady „obowiązkowej nie-religijności”), to jeszcze nie tak dawno było to przyjęte w Europie i Japonii, a do dzisiaj w wielu krajach Trzeciego Świata religijność uważana jest za naturalny i konieczny warunek życia publicznego. Spośród wszystkich krajów rozwijających się Indonezja zajmuje jednak pozycję szczególną gdy chodzi o wzajemny stosunek pomiędzy religiami. Jest sytuacja normalna, że w państwie wielowyznaniowym jedna z religii zajmuje pozycję dominującą, nieraz oficjalną, gdy inne zadowolić się muszą w najlepszym razie tolerowaniem ich odrewności. W Indonezji, wobec wymogu wyznawania jakiegokolwiek religii, trudno mówić o podobnej zależności.

W wyborach z roku 1955 partia komunistyczna uzyskała 16% głosów, przy czym liczono się z przyszłym poprawieniem tych wyników. W państwie ustawowego monoteizmu był to rezultat dość zaskakujący. Sukarno myślał nad koncepcją łączącej pierwiastki narodowe, religijne i komunistyczne w jeden spójny program. Ten aliens nie udał się. Po roku 1965 i próbie przejęcia władzy przez elementy lewicowe, ster rządów przeszedł w ręce czynników zachowawczych i populistycznych. Obecnie nauka religii jest obowiązkowa w szkołach, państwo subsydiuje budowę nowych świątyń. W planie 5-letnim, poza wyszczególnieniem wszystkich religii monoteistycznych, mówi się również o rozbudzaniu tradycyjnych wierzeń lokalnych. W aktach urzędowych Bóg „firmuje” wszystkie wypowiedzi

oficjalne. Jest to sytuacja, która nawet wśród hierarchii kościelnych, zwłaszcza katolickiej, nie zawsze znajduje pełną aprobatę — występują w jej obrębie pewne skłonności do wprowadzenia dystansu między religią i państwem.

Praktycznie 100% obywateli wyznaje jedną z wielkich religii monoteistycznych. Wszystkie one jednak mogą być uważane za wytwory obcych kultur, za wpływy zewnętrzne. W kraju wciąż jeszcze istnieją wyznawcy religii rodzinnych, mogący powoływać się na tradycje sięgające czasów sprzed pierwszych kontaktów ze światem zewnętrznym. Religie te nazywa się ogólnie „animistycznymi”, ich wyznawcy należą do najmniej ucywilizowanych warstw, żyą we wspólnotach, w bliskim kontakcie z naturą, praktykują magię i czary. Aniści, choć stanowią zupełnie znikomy procent całej ludności, mogą uchodzić za jądro, rdzeń społeczeństwa indonezyjskiego. Ich wierzenia nie są tylko martwym zbiorem przekazanych tradycji zachowań. Rozwija się tak zwany ruch „kebatinan”, będący współczesną formą inspirowaną religiami animistycznymi. Jest faktem zastanawiającym, że podobne odrodzenie dawnych wierzeń dokonuje się i w innych krajach azjatyckich, nawet bardzo wysoko rozwiniętych, jak Japonia czy Korea Południowa. Rozwój religii animistycznych, do niedawna nie uznawanych oficjalnie, jest obecnie popierany przez rząd indonezyjski, który widzi w nich pewien środek unifikujący tak bardzo zróżnicowane społeczeństwo.

Oficjalnie przygnatająca większość społeczeństwa (podaje się nawet liczby sięgające 85—95%) wyznaje mahometanizm. Przyjmując te dane mielibyśmy do czynienia z największą społecznością muzułmańską świata, obejmującą jedną czwartą wszystkich wyznawców Proroka. Zważywszy jednak, że są to statystyki muzułmańskie i że w czasach kolonialnych wielu niemuzułmanów uchodziło za wyznawców Islamu (głównie ze względu na śluby, które bardzo często, jeśli nie z konieczności, to dla ułatwienia, zawierane były w meczecie), liczby te uznać trzeba za mocno przesadzone. Nie zmienia to w niczym faktu, że Islam jest największą religią Indonezji.

Wpływów hinduizmu, buddyzmu i innych religii i Kościołów Wschodu nie da się ocenić na podstawie ich procentowych „udziałów” w społeczeństwie indonezyjskim. Ich pozycję porównuje się do góry lodowej, której widoczny wierzchołek odpowiadałby statystycznej ilości wyznawców, a pozostała, ukryta część odzwierciedlałaby rzeczywiste oddziaływanie na masy ludowe.

Głównym ośrodkiem hinduizmu jest wyspa Bali z jej bogatym folklorem i bardzo żywymi przejawami autentycznej religijności. Liczbę wyznawców („wierzchołek góry”) ocenia się na 2 miliony, liczne enklawy hinduizmu znajdują się też na Jawie, gdzie w wiekach XIV i XV był on religią urzędową. Kilka milionów Indonezyj-

czyków wyznaje oficjalnie buddyzm, religię, której panowanie przypadało na okres od VII do XII stulecia. Silne są również wpływy religii i filozofii chińskiej. W warstwach ludowych wytworzył się swoisty konglomerat buddyjsko-konfucjańsko-taoistyczny, z którego trudno byłoby odizolować poszczególne członki w stanie czystym. Do powstania tego synkretyzmu przyczynili się imigranci chińscy, dla których przywiązanie do pewnej tradycji i postaw było zawsze sprawą ważniejszą od formalnej przynależności do określonego Kościoła. W tym zresztą duchu opracowano też zasady Pancasila, z których pierwsza, zwana „Ketuhanan” może, w zależności od interpretacji, zadowolić zarówno mahometan i chrześcijan („Jedyny, najwyższy Bóg”) jak i hindusów, buddystów i taoistów („Jedyna zasada boska”, „Najwyższa esencja świata”). Sukarno podjął próbę rozciągnięcia „Ketuhanan” również na partię komunistyczną, jednakże jej ewentualną realizację przerwały wydarzenia z 1965 r.

Dzieje chrześcijaństwa w Indonezji sięgają VII wieku, są więc znacznie starsze od pierwszych kontaktów z europejskimi koloniami. Obecne, ogromne zróżnicowanie Kościółów chrześcijańskich Indonezji jest wynikiem burzliwej i wielowiekowej historii. W VII wieku, a więc we wczesnym Średniowieczu, kupcy syryjscy, działający już wówczas na subkontynencie indyjskim dotarli do wysp Indonezji. Wraz z nimi przedostały się na te tereny idee chrześcijaństwa. Wkrótce wzniесiono pierwszy kościół w północnej Sumatrze. Wspólnoty chrześcijańskie rozprzestrzeniły się szybko na całą Sumatrę, objęły również swym zasięgiem wschodnią część Jawy. Rozwój ten został jednak rychło zahamowany przez postępujące wpływy Islamu. Gdy pierwsi misjonarze katoliccy z Zachodu przybyli tu w XIII wieku zastali już tylko szczątkowe ślady obecności chrześcijaństwa na wyspach. W XVI w., wraz z napływem Portugalczyków rozpoczęła się gwałtowny wzrost znaczenia katolicyzmu. Obecność portugalska przetrwała najdłużej na wyspach Flores i Timor (wschodnia część Timoru zajęta została siłą przez wojska indonezyjskie w 1976 roku, a więc po zwycięstwie „Rewolucji goździków” w Portugalii; operacja ta pochłonęła już 100 tys. ofiar — szóstą część ludności wyspy), nic więc dziwnego, że tu właśnie znajduje się centrum Kościoła katolickiego Indonezji. Z innych wysp Portugalczycy zostali dość szybko wyparci, najpierw przez Anglików, potem przez Holendrów. Wraz z tymi nowymi falami kolonistów ugruntował swą obecność na wyspach Kościół protestancki, a właściwie jego liczne odłamy. Obecnie społeczność katolicką szacuje się na 3,5 mln osób, protestantów jest trzy razy więcej. Stosunki obu Kościółów chrześcijańskich były początkowo przepojone nieufnością i odzwierciedlały nastroje panujące w Europie. Działalność Kościoła katolickiego korzystała od roku 1800 z dość znacznego

liberalizmu władz kolonialnych, jednak jego żywski rozwój przypada dopiero na ostatnie 25 lat, a więc już na czasy niepodległości Indonezji. Od Vaticanum II datują się wzrastające kontakty z Kościołami protestanckimi, a także, w ostatnich czasach, z muzułmanami. Rozpoczyna się też dialog z pozostałymi religiami, do niedawna w ogóle nie istniejący i można mieć nadzieję, że wkrótce nabierze większego rozmachu.

Katolicy są liczącą się grupą w życiu społecznym i politycznym kraju. W wyborach do parlamentu z 1977 roku zdobyli 9% miejsc, choć ich udział w społeczeństwie indonezyjskim nie przekracza 2%. Kościół katolicki jest instytucją znaną i aktywną, wywierającą istotny wpływ na liczne dziedziny życia publicznego kraju. Posiada 3 uniwersytety i bardzo liczne szkoły podstawowe i średnie, kieruje rozmaitymi instytucjami charytatywnymi i użyteczności publicznej. Głos katolików dociera do wszystkich zakątków kraju — Kościół jest posiadaczem stacji radiowych i prowadzonej przez Jezuitów stacji telewizyjnej, wydaje własną prasę (również codzienną), książki, publikacje. W kraju jest 700 parafii i ponad 1600 księży, w większości cudzoziemców. Ta proporcja zmienia się jednak z czasem na korzyść księży pochodzenia miejscowego. Już dziś połowa braci zakonnych to rodowici Indonezyjczycy. W klasztorach żeńskich stosunek ten jest jeszcze korzystniejszy.

Kościół stroni w zasadzie od bezpośredniego udziału w życiu politycznym kraju, zresztą od roku 1965 wszelka działalność tego typu jest ściśle kontrolowana przez władze. Pod tym względem znacznie aktywniejszy jest na przykład Kościół południowokoreański, który — mimo iż reprezentuje jedynie 10-cio procentową mniejszość kraju — stawał zawsze w pierwszej linii walki o prawa człowieka i stanowi trzon oporu społeczeństwa wobec antydemokratycznych i dyktatorskich zapędów władzy. O sprawach tych pisaly również PMV (*Dossier*, 1976). Aktywną i szeroką działalność prowadzą także katolicy na Filipinach, w Tajlandii, Sri Lance, w swoim czasie znane były ich wystąpienia w Wietnamie Południowym. Mimo rezerwy, z jaką Kościół katolicki Indonezji odnosi się do ruchów opozycyjnych, był on praktycznie jedynym czynnikiem zajmującym się pomocą więźniom politycznym i to pomimo bardzo negatywnego stosunku władz do tego rodzaju akcji, i obojętności lub nawet wrogości katolików wobec przeciwników reżimu. Kościół nie może i nie chce narażać na niebezpieczeństwo swego istnienia ani nadweręgać stosunków z państwem, gdyż mogłoby to zagrozić jego podstawowej misji, jaką jest ewangelizacja. Zabiera głos jedynie w sytuacji, gdy uważa, że dalsze milczenie byłoby niemożliwe. W roku 1971 kardynał Darmojuwono publicznie zaprotestował przeciwko nadużyciom władz w czasie wyborów. W 1974 r. 41 kapelanów z Djokjakarty wystoso-

wało list otwarty, protestujący przeciwko skorumpowaniu administracji państowej. W sierpniu 1976 roku ogłoszono manifest podpisany przez kierownictwo katolickiego zrzeszenia studentów Indonezji, a we wrześniu tegoż roku przedsięwzięto całą akcję protestów przeciwko łamaniu praworządności w związku z tzw. „sprawą Sawito”, czyli domniemanego spisku na życie prezydenta Suharto.

Społeczność katolicka jest wśród ludności indonezyjskiej nierównomiernie rozproszona. Procentowo największy jej udział jest we wschodniej części Timoru, która do 1977 r. pozostawała we władaniu portugalskim. Tu prawie cała ludność miejska poczuwa się do przynależności do Kościoła katolickiego. W wielkich miastach Indonezji — Djakarcie, Djokjakarcie, Surabaji, katolicy wywodzili się zawsze głównie ze środowisk zamożnej burżuazji, zwykle europejskiego lub chińskiego pochodzenia. Dziś Europejczycy stanowią bardzo niewielką grupę, również wielu Chińczyków opuściło kraj. W dalszym ciągu jednak bogate mieszczaństwo, już w większości indonezyjskiego pochodzenia, jest w znacznym procencie katolickie. Inaczej wygląda sprawa katolicyzmu ludowego. Mówią wiele o konieczności dostosowania Kościoła do lokalnych kultur i zwyczajów tak, by nie utożsamiano katolicyzmu z wpływami obcymi i aby nie niszczyć wartości, jakie niosą z sobą te kultury. Msza święta, odprawiana na Bali, w Filipinach, Sri Lance, Bangladeszu czy Borneo wygląda wciąż jeszcze niemal identycznie i tylko twarze i stroje wiernych zdradzają ich przynależność do zupełnie różnych kultur. Nie wyzbywając się swych uniwersalnych wartości Kościół musi jednak wypracować rozmaite formy swojego działania. Przykładem jaskrawym tej konieczności jest wyspa Bali, gdzie 10 tysięcy katolików żyje obok dwóch milionów wyznawców religii hinduistycznej lub raczej jej lokalnej odmiany, silnie przesiąkniętej buddyzmem i miejscowym kolorytem. Ceremoniał jest niezwykle żywego, spontaniczny i barwny, znany i ceniony na całym świecie, głównie zresztą przez turystów. Świat nie chce „skażenia” (to słowo jest często używane w tym kontekście) tej samorodnej kultury przez zimny i sztywny rytuał europejski i Kościół musi się z tą opinią liczyć. Musi połączyć lokalne wartości z uniwersalnymi, nie tylko zresztą w Indonezji, lecz we wszystkich krajach Trzeciego Świata.

Indonezja kroczy własnymi drogami w poszukiwaniu tak upragnionej we wszystkich krajach Trzeciego Świata i jednocześnie tak bardzo nieuchwytniej jedności. By stworzyć naród wymyślono język, którym ma się on posługiwać. Przywołano na pomoc Boga, którego — by nie razilo to niczych uczuć — nazwano też Najwyższą Zasadą Świata. Jeśli proces ten ma się rozwijać w pokoju, jeśli zachowane mają być tradycyjne wartości i uszanowane prawa

wszystkich Indonezyjczyków, potrzeba będzie wiele rozwagi i wytrwałości. Konwulsje, jakie wstrząsają bez przerwy nieokrzesłymi jeszcze państwami, a które nie ominęły, i to w najbardziej może dramatycznym wydaniu, również i Indonezji, są widomą oznaką, że proces ten nie jest łatwy. Kościół katolicki odgrywa w krajach azjatyckich istotną rolę. Obok ewangelizacji jego misją jest też przecistawianie się nadużyciom władzy i łamaniu praworządności. Jeśli misji tej będzie potrafił sprostać, jeśli nie zapomni o swoim posłannictwie moralnym i o swoich pozainstytucjonalnych obowiązkach, wówczas przyczyni się być może do uchronienia Indonezji od grążącej stale tragedii.

mr

POLSCY MISJONARZE W INDONEZJI

Polscy misjonarze pracowali w Indonezji już przed ostatnią wojną. Byli to przede wszystkim bracia zakonni ze Zgromadzenia Księży Werbistów.

Większy napływ polskich misjonarzy do Indonezji nastąpił w latach ostatnich, a zwłaszcza w roku 1965, kiedy po długim okresie starań doszło do wyjazdu aż dwudziestu polskich werbistów na wyspy Flores i Timor. Następnie wyjechali Księża Sercanie, podejmując pracę misyjną na Sumatrze oraz Misjonarze Św. Rodziny — na wyspie Kalimantan. W tym samym czasie w Indonezji zaczęły swoją pracę misyjną dwie polskie siostry ze Zgromadzenia Służebniczek Ducha Świętego i dwie siostry Urszulanki Unii Rzymskiej.

Aktualnie pracuje w Indonezji 38 polskich misjonarzy i misjonarek, w tym 30 kapłanów, 3 braci zakonnych i 5 sióstr. Stan obecny ilustrują tabele 1 i 2.

Tabela 1

POLSCY MISJONARZE W INDONEZJI WEDŁUG ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH

Nazwa Zgromadzenia	Kapłani	Bracia zakon.	Razem
Misionarze Św. Rodziny	3	1	4
Sercanie	7	—	7
Werbiści	20	2	22
Ogółem	30	3	33

Tabela 2

POLSKIE MISJONARKI W INDONEZJI WEDŁUG ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH

Nazwa Zgromadzenia	Ilość
Służebniczki Ducha Świętego	1
Urszulanki Unii Rzymskiej	2
Franciszanki Misj. Maryi	2
Ogółem	5

Rozmieszczenie polskich misjonarzy nie jest równomierne. Najwięcej Polaków pracuje na wyspie Flores, co pod pewnym względem jest związane z tym, że jest to jedyna i najbardziej katolicka część Indonezji. Ponad 80 procent ludności tej ok. milionowej wyspy stanowią katolicy. Na takie rozmieszczenie zasadniczy wpływ miało również dawne tzw. *ius commissionis*. Zgodnie z tym prawem Kongregacja Ewangelizacji Narodów przydzielała poszczególnym Zgromadzeniom tereny celem ich zewangelizowania.

Polacy nie tworzą w Indonezji samodzielnego misji, ale pracują w ramach swoich Zgromadzeń zakonnych z misjonarzami innych narodowości. I tak polscy werbiści trafili na Flores i Timor, gdyż całe tzw. Małe Wyspy Sundajskie zostały kiedyś powierzone do misjonowania właśnie Zgromadzeniu Księży Werbistów i do dziś jest to teren ich misyjnej działalności. Sercanie wyjechali na Sumatrę, gdyż tam pracują współbracia ich Zgromadzenia z Holandii, a Misjonarze Św. Rodziny — na Kalimantan, który stanowi domenę działalności misyjnej tego Zgromadzenia w Indonezji.

Swoją posługę misyjną pełnią Polacy na różnych odcinkach: w dziale ściśle duszpasterskim, szkolnictwie i w wychowaniu rodzimego kleru. Czterej werbiści pracują jako wychowawcy i wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym w Ledalero na wyspie Flores, a O. Sylwester Pająk do niedawna był rektorem tego Seminarium.

Na wzmiankę zasługuje mała, ale wielce zasłużona grupa braci misyjnych. Brat Zdzisław Jaźdżewski SVD, który pracuje w Indonezji od 1938 r. jest budowniczym wielu kościołów, szkół i innych budynków publicznych na wyspie Flores. Brat Józef Ławicki SVD jest cenionym mechanikiem a zarazem instruktorem w miejscowej szkole zawodowej w Maumere, a brat Józef Falba jest plantatorem i instruktorem rolnym na obszernym terenie wyspy Kalimantan.

Należy również wspomnieć o siostrach zakonnych, które podobnie jak inni misjonarze, wykonują pracę misyjną w ramach swoich międzynarodowych wspólnot zakonnych. Dwie siostry Urszulanki Unii Rzymskiej wraz z siostrą Indonezyjką prowadzą bardzo żywotny ośrodek społeczno-duszpasterski w parafii Borong w diecezji Ruteng w zachodnim Flores. Siostra Agnieszka Gurk ze Zgromadzenia Śłużebniczek Ducha Świętego jest jedynym technikiem dentystycznym w obszernym rejonie wyspy Timor, w diecezji Atambua na dawnej granicy Timoru Portugalskiego, a jej współsiostra Bonifacia — cenną pielęgniarką w Ende na Flores. Prowadzi miejscowe ambulatorium oraz obsługuje chorych w okolicznych wioskach.

Tabela 3

ROZMIESZCZENIE POLSKICH MISJONARZY I MISJONAREK

Nazwa wyspy	Kapłani	Bracia	Siostry	Razem
Kalimantan (Borneo)	3	1	—	4
Flores	17	2	3	22
Jawa	—	—	1	1
Sumatra	7	—	—	7
Timor	3	—	1	4
Ogółem	30	3	5	38

Byłoby trudno ocenić cały wkład Polaków w dzieło misyjne w dzisiejszej Indonezji. Niewątpliwie jednak wśród personelu misyjnego tego kraju Polacy stanowią grupę misjonarzy stosunkowo jeszcze młodych, bardzo żywotnych i przedsiębiorczych. Wkład ich pracy jest wysoko ceniony.

Antoni Koszorz SVD

REKOLEKCJE TEC: SPOTKANIE NASTOLATKÓW Z CHRYSTUSEM

Konstytucja Apostolska *Evangelii Nuntiandi* z naciskiem podkreśla kilka zasadniczych twierdzeń. Po pierwsze, że ewangelizacja stanowi specjalne posłannictwo Kościoła i jego najgłębszą identyczność,

gdyż Kościół istnieje na to, by ewangelizować. Po drugie, że samo pojęcie „Kościół”, mające być rozumiane jako „Lud Boży” zakłada, że każdy jego członek jest ze swojej istoty do ewangelizacji powołany, z czego wynika, że każdy chrześcijanin istnieje na to, by ewangelizować, oczywiście każdy w ramach odrębnego posłannictwa i w odrębny sposób.

Według E. N. nie można ograniczać ewangelizacji do żadnego z jej elementów składowych, takich jak katechizacja, nauczanie, a nawet przygotowywanie do Sakramentów św., bowiem jej istotę stanowi dążenie do odnowy całej ludzkości poprzez głoszenie Dobrej Nowiny. Ale — precyzuje ów dokument — nie ma mowy o Nowej Ludzkości bez nowego człowieka, a nie ma mowy o nowym człowieku bez osobistego nawrócenia. Celem ewangelizacji jest więc doprowadzenie wszystkich ludzi do metanoi, do owej wewnętrznej przemiany, o której mówią Ewangelie, polegającej na odwróceniu się od zła a otwarciu się człowieka na czekającego na niego Boga. (EN18)

We współczesnym Kościele, i to jeszcze na wiele lat przed dokumentem E.N., zbudziły się żywe ewangelizacyjne dążenia idące właśnie w tym kierunku i wyraziły się spontanicznie w całym sze-regu inicjatyw na terenie najrozmaitszych krajów. Wszędzie ludzie, którzy sami oddali się bez reszty sprawie królestwa Bożego, szukają na różne sposoby dróg, by doprowadzić swych braci do owego osobistego spotkania z Bogiem, którego wynikiem jest nawrócenie.

U nas w Polsce żywe są owe ewangelizacyjne dążenia oraz z nich zrodzone inicjatywy. Ale z podobnym zjawiskiem spotykamy się w całym świecie. Wszędzie daje znać o sobie ów ewangeliczny ferment, wszędzie pod powłoką pozornie tryumfującego i bardzo hałaśliwego zła można zaobserwować ukryte, a jednak bardzo realne działanie Ducha Świętego w Kościele.

Jednym z ciekawych w tej dziedzinie osiągnięć, z którym warto może zapoznać polskiego czytelnika, jest specjalny rodzaj rekolekcji młodzieżowych, rozpowszechniający się od kilku lat w Ameryce, tak zwane rekolekcje TEC (Teenagers Encounter with Christ — Spotkanie Nastolatków z Chrystusem). Ruch ów zrodził się w diecezji Lansing (Michigan) w jesieni 1965 r. i obecnie objął już szereg innych diecezji na całym terenie Stanów Zjednoczonych, gdzie rekolekcje TEC są już regularnie organizowane. Założycielem tego ruchu jest o. Matthew Fedewa, proboszcz z Battle Creek, Michigan.

Założenia

Duszpasterze młodzieży w Stanach Zjednoczonych wyróżniają trzy główne zadania składające się na ich wychowawcze posłannictwo. Misja katechety nie ogranicza się do nauczenia zestawu obiektywnych Bożych prawd, domagających się przyjęcia ze strony ucznia (informacja), nie ogranicza się również do ukazania wartości owych

prawd, które z jednej strony pozwalają uczniowi dostrzec sens swego życia i pomagają mu w rozwiązywaniu jego własnych problemów, a z drugiej uzupełniają jego chrześcijańską formację i kształtują jego osobowość, wz bogacając ją o nowy wymiar. Chrześcijańskie wychowanie zakłada to wszystko, a zarazem jeszcze coś o wiele bardziej doniosłego. Jego celem jest takie przedstawienie Dobrej Nowiny, by wychowanek ujrzał w niej dynamiczne, osobiste wezwanie Chrystusa, zapraszające go do głębszego zjednoczenia się z Nim w wierze (inicjacja).

Celem rekolekcji TEC będzie więc stworzenie warunków do osobistego spotkania się młodego chrześcijanina z Chrystusem oraz do osobistego nawrócenia.

Nawrócenie jest zawsze związane z pewnym kryzysem. Człowiekowi jawią się nowe wartości i to przeżycie staje się pewnym „szokiem”. Linia życia się niejako załamuje. Ale natychmiast pojawia się nowy zryw i linia życia z nowym dynamizmem zaczyna dążyć w nowym kierunku. Graficznie można by przedstawić owo zjawisko jako zygzak. Ewangelia przedstawia je jako przejście przez śmierć do życia.

Rekolekcje TEC zamierzają dopomóc młodemu człowiekowi, stwarzając mu warunki do przeżycia owego „szoku”.

Założyciel ruchu ustala zaraz na początku stosunek tego typu rekolekcji do ogółu chrześcijańskiego wychowania. Rekolekcje TEC nie chcą i nie mogą zastępować innych elementów owego wychowania, a więc regularnej katechizacji oraz dyskusji nad religijnymi i życiowymi problemami, chcą być natomiast ich uzupełnieniem. TEC nie może być wyizolowany z całokształtu normalnego wychowania. Ale pragnie stworzyć warunki do koniecznego przełomu w życiu chrześcijanina, który na pewnym etapie musi przejść od dziecięcej wiary do dojrzałego i świadomego zaangażowania.

Jednakowoż stworzenie takich warunków spotkało się w Ameryce z pewnymi oporami, wywołanymi obawą przed zjawiskiem, które nazwaliśmy „szokiem”. W Stanach Zjednoczonych zbyt jaskrawe były przejawy różnych „revivals” protestanckich Zielonoświątkowców, względnie pewnych grup młodzieżowych, by wszelka wzmianka o „przejściu” nie budziła zastrzeżeń. Jeden z cieszących się wielkim poważaniem autorów, Gabriel Moran, przestrzega przed emocjonalizmem i dążeniem do „przejść” w dziedzinie duchowej, zwłaszcza gdy idzie o młodzież. (G. Moran, *Vision Tactics*, Herder & Herder, New York, 1968). Jednak inni autorowie, cieszący się podobnym autorytetem, jak np. Johannes Hofinger S.J., domagają się z naciskiem, by inicjacja ewangelicka zajmowała normalne miejsce w procesie religijnej formacji młodego chrześcijanina.

„Weźmy pod uwagę ucznia, wychowującego się w rodzinie kato-

lickiej i uczęszczającego do doskonalej katolickiej szkoły — pisze Hofinger — wszystko przedstawia się jak najlepiej. Uczeń kocha swą religię i wzrasta w poznaniu i miłości Boga. Jednakowoż czegoś mu nie dostaje. Mimo swych wysiłków, uczeń ów nie zrozumiał jeszcze wielkości i głębi swego chrześcijańskiego powołania. Zna swą religię, ale nigdy nie przeżył w pełni jej wyzwania. Nigdy Boża rzeczywistość nie wstrząsnęła nim do głębi. Nie przeżył „szoku”.

„A przecież — ciągnie dalej Hofinger — ewangelizacja musi doprowadzić do zdrowego i cennego szoku. Termin „szok” użyty w tym znaczeniu pojawia się często we współczesnej katechetyce. Oczywiście nie ma on nic wspólnego z tym samym terminem używanym w medycynie. W katechetyce chce się nim po prostu wyrazić, że pierwsze spotkanie z Chrystusem na gruncie osobistej wiary jest zazwyczaj odczuwane przez nawracającego się człowieka jako pewne zaniepokojenie i właśnie wstrząs, zachodzący w chwili, gdy zda on sobie nagle sprawę z niewypowiedzianego i niezasłużonego daru, oraz z ogromnego szczęścia, jakim jest dla niego jego chrześcijańskie powołanie.

Każdemu chrześcijaninowi winno się więc udostępnić ową wielką, zewnętrzną łaskę w chwili, gdy staje on przed wyborem drogi życiowej. Dorastający chłopiec czy dziewczyna potrzebują wówczas, by postawiono im przed oczy całą głębię chrześcijańskiej Dobrej Nowiny”. (Johannes Hofinger S.J. *Pastoral Catechetics*, Herder & Herder, New York, 1964).

Pozostaje do omówienia sposób, w jaki rekolekcje TEC zdają się do wyżej omówionego celu: Jak wygląda owo „przygotowanie warunków spotkania”?

Organizatorzy wychodzą od dwóch założeń, wywodzących się wprost z Ewangelii.

Po pierwsze, że do współczesnego człowieka nie tyle przemawiają argumenty co świadectwo, będące właśnie metodą, jaką zalecił nam Chrystus: Będziecie mi świadkami po wszystkiej ziemi.

Po drugie, że świadczyć winien nie jeden człowiek, ale cała wspólnota; wszyscy chrześcijanie — jak to podkreśliła tak mocno Exhortacja *Evangelii Nuntiandi* — są odpowiedzialni za dzieło ewangelizacji.

Te dwa założenia stały się początkiem wielkiej inicjatywy apostolskiej: Cała wspólnota diecezjalna w Lansing została wciągnięta w ewangelizację młodego pokolenia. Cała wspólnota przekazuje swoją wiarę. Powstały ekipy złożone z wolontariuszy reprezentujących wszystkie warstwy ludności, a więc uczniów wyższych i niższych klas szkół średnich, studentów uniwersyteckich, członków laikatu, sióstr zakonnych i księży, z tych, którzy chcieli stać się dla innych świadectwem i znakiem. W każdy weekend inna ekipa pro-

wadzi ćwiczenia rekolekcyjne. Oczywiście, w każdej takiej ekipie znajduje się odpowiedzialny za całość ksiądz. Uczestnictwo w ekipie TEC zakłada bardzo gruntowne przygotowanie. Członkowie ekipy w ciągu kilku miesięcy tworzą prawdziwą wspólnotę pracy i modlitwy. Na cotygodniowych spotkaniach sami przeżywają misterium paschalne, które z kolei mają głosić oraz opracowują wspólnie swoje konferencje. Po rozdaniu i opracowaniu tematów każdy członek wygłasza przed ekipą swoją konferencję, podczas gdy inni członkowie krytykują, wnoszą swe uwagi i sugestie. Gdy opracowanie wszystkich tematów zyskało już ogólne uznanie oraz gdy zakończyło się przygotowanie duchowe ekipy, wyjeżdża ona w teren, do miejscowości gdzie odbywać się będą rekolekcje. Podczas gdy poszczególni członkowie głoszą konferencje, reszta pozostaje w kaplicy, modląc się o skuteczne działanie łaski Bożej.

Przez głoszenie rekolekcji w ekipie organizatorzy chcą uniknąć wrażenia, jakoby Tajemnica Paschalna była doktryną poszczególnego gorliwego duszpasterza. Przeciwnie, chcą zaznaczyć, że nie jest ona z nikim związana, gdyż to cała społeczność wierzących przekazuje młodemu pokoleniu swoją wiare. Oczywiście, w ten sposób dynamizuje się również owa społeczność, która świadczenie ubogaca nie mniej, a może jeszcze więcej niż nastolatków-rekolektantów.

Doświadczenie natomiast wykazało, że młodym słuchaczom najbardziej wstrząsające wydają się słowa ich własnych, głęboko przekonanych kolegów.

Ostatnim argumentem przemawiającym za wspólnotową ekipą jest fakt, że młody, nawracający się chrześcijanin nie jest pozostały sam sobie po zakończeniu rekolekcji, ale zostaje od razu wciągnięty w społeczność i znajduje oparcie u innych (Powrócimy jeszcze do tego problemu).

Należy z kolei rozpatrzyć zagadnienie, jaki charakter mają programy i metody rekolekcji TEC.

Program został tak ustawiony, by młodzi nie tylko słuchali o sprawach śmierci, zmartwychwstania i misji Chrystusa, lecz by przeżywali je we wspólnocie, w której naprawdę żyje Chrystus. W czasie rekolekcji nie głosi się więc wykładów czy konferencji, gdyż program TEC sprowadza wszystko do modlitwy i medytacji. Młodzież dużo śpiewa, powtarzając w młodzieżowych piosenkach te same tematy, które były poruszane w medytacjach. Program przystosowuje się do psychiki i mentalności nastolatków. Nie każe im się np. zrywać wczesnym rankiem, natomiast celebracje przeciągają się wieczorem do północy, gdyż dzisiejsza młodzież żyje najintensywniej właśnie w tych godzinach i właśnie wtedy czuje się najbardziej sobą. Czyni się co tylko możliwe, by uczniowie czuli się swobodnie, by nie krępować ich niepotrzebnymi zakazami i naka-

zami. I tak np. nie walczy się z ich przyzwyczajeniem do palenia, by w atmosferze zupełnej wolności mogli skoncentrować na Bogu całą swą uwagę i swoje serce. Udział w rekolekcjach jest również zupełnie dobrowolny. Jeśli celem, do którego się dąży, jest odpowiedź miłości, owa wolność staje się warunkiem sine qua non, nie istnieje bowiem miłość pod przymusem.

Oczywiście, istnieją granice tej wolności, a mianowicie przeszczędzanie innym, toteż w takich wypadkach należałoby ucznia wykluczyć. Skoro jednak uczniowie zgłaszą się dobrowolnie i wiedzą, po co przychodzą, wypadki takie właściwie się nie zdarzają.

Program rekolekcji TEC wywodzi się wprost z Ewangelii. Istotą odnowy jest Dobra Nowina, zbawczy plan Ojca, który wzywa nas w Chrystusie mocą Ducha Świętego do życia w osobowej łączności z Nim we wspólnocie Kościoła. Owa Tajemnica miłości Ojca w Sy-nu, do której my mamy dostęp, została przedstawiona w pierwszych rozdziałach Dziejów Apostolskich w przemowach Piotra. Plan Ojcowski koncentruje się wokół paschalnej tajemnicy Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania. Ta tajemnica jest w najwyższym stopniu dynamiczna: wzywa każdego człowieka do nawrócenia i życia.

Kościół rozciera tajemnicę paschalną w swym liturgicznym cyklu Wielkiego Postu, Wielkanocy i Zielonych Świąt, który można porównać do ogromnego filmu na zwolnionych obrotach. Jednakowoż każda niedziela jest niejako skoncentrowaną celebracją tajemnicy paschalnej. Rekolekcje TEC, które zamkują owo przeżycie w ciągu trzech dni, czynią z liturgii niedzielnej kulminacyjny moment procesu odnowy. Dlatego owe rekolekcje rozłożone są zawsze na weekendowe soboty, niedziele i poniedziałki.

Cały nastrój pierwszego, sobotniego dnia jest nastrojem wielkopostnym, który potęguje jeszcze przyćmione światło, płynące spoza na wpół zasuniętych stor, według rady św. Ignacego Loyoli. Jeden z członków ekipy mówi o zlu istniejącym w świecie, o zlu, z którym się sam zetknął oraz o Objawieniu Bożym i o wierze, jako o znakach rzeczywistości teraz, w naszym zasięgu istniejącej. Następnie kapłan przeprowadza medytację na temat Tajemnicy Paschalnej, owego koniecznego przechodzenia poprzez śmierć do życia, które jest tajemnicą chrześcijańskiego wzrostu i dojrzewania duchowego. Trzecia medytacja mówi o Sakramencie pokuty i pojednania, będącym szczytowym momentem chrześcijańskiej metanoi, po czym następuje wspólnotowa celebracja tego sakramentu według nowych rubryk liturgii rzymskiej. Wieczorem odbywa się paraliturgiczna celebracja pokutna w ramach wigilii paschalnej, na wzór liturgii wielkosobotniej, ze śpiewami powtarzającymi tematy poruszane w ciągu całego dnia i z odpowiednio dobranymi czytaniami z Pisma św. W ciągu wigilii odbywa się uroczyste odnowienie obietnic chrzcielnych.

W tym miejscu podzielię się osobistymi wrażeniami. W związkach z wyludnianiem się wsi i miasteczek w niektórych stanach, trzeba było zamknąć szereg szkół. W położonej wśród lesistych wzgórz miejscowości Arcadia w stanie Missouri, nasze Siostry przeznaczyły swój dawny gmach szkolny na dom rekolekcyjny, w którym odbywają się serie rekolekcji TEC.

Dzień pierwszy jest dla młodzieży najtrudniejszy — mówią Siostry. — Postawieni wobec faktu zła, skonfrontowani z własną słabością, z którą nie umieją się uporać, czują się bezradni i rozbici.

— Spotkałam raz jedną z dziewcząt, zapłakana i zniechęcona — opowiadała jedna z nich. — Dziewczyna chciała uciekać i wracać do domu. „Nie wytrzymam — mówiła — Tyle zła! tyle bólu na świecie, wśród ludzi, których znam, w mojej własnej rodzinie, we mnie samej. Nie mogę tego znieść. Muszę wyjechać!”

Siostra zaczęła ją uspokajać: Wytrzymaj ten jeden dzień. Jutro będzie całkiem inaczej! Zobaczysz, jaką będziesz szczęśliwa. Wiele młodych ciężko ów pierwszy dzień przechodzi. Jutro znajdziesz odpowiedź!

Dziewczyna została, a na drugi dzień skakała z radości.

Drugi dzień jest dniem światła.

Rano, do ciemnej jeszcze kaplicy wnosi się paschał, a od jego płomienia zapalają się świece wszystkich rekolektantów.

„Nabieracie odwagi — mówi do nich chłopiec w ich wieku — życie nie jest rozpaczliwe. Istnieje Chrystus. Zmartwychwstał i żyje, jest żywy dziś. Spotkałem Go i wy możecie Go spotkać”. Opowiedział swoim kolegom, czym jest teraz dla niego Chrystus. Kim jest w jego życiu.

Cały ten dzień niedzielny, prawdziwie wielkanocny, poświęcony jest przygotowaniu na spotkanie Zmartwychwstałego w wieczornej Eucharystii oraz we wspólnocie Kościoła, która ci młodzi, jeszcze wczoraj sobie obcy, utworzyli obecnie w wierze Chrystusowej. Tematy medytacji są następujące: Tajemnica Zmartwychwstania — Bóg jest miłością — Czym jest autentyczne życie chrześcijańskie. W ciągu popołudnia odbywa się paraliturgiczna celebracja pamiątki bierzmowania, by uświadomić rekolektantom łaski ich kapłaństwa, proroctwa i ewangelizacyjnego przewodnictwa, udzielne każdemu ochrzczonemu. Mowa jest o przymierzu Boga ze swoim ludem oraz o łączności członków między sobą, czego najbardziej wymownym znakiem jest święta liturgia Eucharystyczna. Po mszy św. następuje agapa, z gitarą i śpiewami, do której usługują dawni Tekści, tj. młodzi ludzie, którzy poprzednio odbyli podobne rekolekcje. Celem agapy jest przeżycie tej prawdy, że żywy Kościół (wszak każda wspólnota zgromadzona w imię Chrystusa jest częstką Kościoła) jest wspólnotą miłości i radości w Chrystusie.

W ciągu wieczoru zadaje się młodym uczestnikom pytanie: spotkaliście teraz Chrystusa i zrozumieliście, że On was ukochał. Czy któryś z was miałby odwagę oświadczyć wobec wszystkich, że obecnie decyduje się zmienić swoje życie i zobowiązuje się iść za Nim? — Następuje chwila wahania. Ale młodzież pociąga trudny gest. Odważni zgłaszają się pierwsi i zwykle za nimi idzie reszta.

Swobodna dyskusja, w czasie której spontanicznie wypływają problemy, z którymi się młodzież boryka i które mogą utrudnić ich wierność Chrystusowi (lęk przed przyszłością, wiara i wątpliwości, moralność seksualna, wybór drogi życiowej, Kościół jako instytucja, władza, hipokryzja itp.), przeciąga się dłucho w noc.

Trzeci dzień jest dniem wspólnoty. Ożywia go duch Zielonych Świąt. Tematy medytacji to: Kościół w świecie, chrześcijańska działalność wypływająca z chrześcijańskiego powołania. Na początku tego dnia oświadcza się rekolektantom: Postanowiliście wczoraj, że dacie się przemienić Chrystusowi. Postanowiliście zaangażować się osobiście. Nikt z was jednak nie utrzyma się sam, gdyż zbyt silne są wpływy zła. Ale jesteście wspólnotą. Możecie się nawzajem podtrzymywać. Starajcie się wypracować w grupie konkretny program odpowiadający na pytania, jak możecie wspólnie najlepiej służyć sprawie Królestwa, jak utrzymać żywą wasz własny płomień wiary, jak pracować, by wokół was świat stawał się lepszy.

Młodzi dzielą się na sześć grup. Każda z nich organizuje modlitwę wspólnotową, każda opracowuje program działania. Wieczorem wszystkie grupy uczestniczą we Mszy Ducha Świętego, w czasie której słyszą wezwanie, by według słów Chrystusa „szli i zgłębiając wciąż sami treść Dobréj Nowiny, nieśli ją również do innych”.

Owo doświadczenie wspólnotowe ma ogromne znaczenie w procesie „nawrócenia”. Młodzi żyli do tej pory w grupach koleżeńskich, gdzie przyjaźń kształtała się w całkiem innym wymiarze i gdzie rozmowy obracały się wokół całkiem innych tematów. „Młodych ludzi charakteryzuje nieraz pewna hipokryzja 'na odwrót' — pisze Andrew Greely, pedagog amerykański. — Nieraz są oni naprawdę dobrymi wewnętrznie, ale wydaje im się, że na zewnątrz, wobec swoich kolegów, muszą pozować na arogantów i wulgarnych cyników.”

Z tego względu kierownictwo TEC nie przyjmuje nigdy więcej niż sześciu uczniów z tej samej szkoły na tę samą serię rekolekcyjną. Rozmieszcza się ich w owych sześciu grupach tak, by każdy z nich znalazł się w czasie dyskusji wśród swych rówieśników wprawdzie, lecz takich, których poprzednio nie znał. I oto teraz zaczyna każdy mówić i myśleć według tego, co jest najlepszego w jego osobowości, szukając wspólnie, jak zaangażować się skuteczniej w służbę Królestwa.

Natychmiast po rekolekcjach młodzież w nich uczestnicząca zostaje zaproszona na spotkanie z dawnymi TEKistami. Takie zebrania odbywa się będą co miesiąc. Młodzi dzielą się na nich swymi wrażeniami oraz wspólnym doświadczeniem, zarówno bolesnym, jak radosnym, oraz uczestniczą wspólnie w Liturgii Eucharystycznej. Takie zebrania stwarzają ramy do dyskusji, do zastanowienia się nad tym, co właściwie zaszło na ostatnich rekolekcjach oraz do ubogacenia życia duchowego nowymi, pogłębianymi refleksjami. Mają oni wówczas okazję do lepszego zrozumienia, na czym polega misja i świadczenie, oraz do zaangażowania się w konkretne apostolstwo.

Jeśli przeglądamy listę problemów, poruszanych na rekolekcjach TEC, uderza brak tematów ściśle ascetycznych. Nie omawia się na nich ani braku moralności u młodzieży, ani destrukcyjnego wpływu rozwodów, narkomanii i jej szkodliwości dla zdrowia fizycznego i psychicznego oraz innych niebezpieczeństw, unikając wszelkiego negatywizmu, przekonywania i w ogóle argumentacji. Z tamtymi tematami spotyka się młodzież w ciągu regularnych lekcji religii i przy innych okazjach. TEC jest ewangelizacją w stylu mowy św. Piotra w dzień Zielonych Świąt: Wychodzi ona od Dobrej Nowiny i oczekuje na odpowiedź słuchaczy. „Dobra Nowina — pisze o. Matthew Fedewa, założyciel ruchu TEC — jest jak propozycja chłopca oświadczającego się dziewczynie. Takich oświadczyn nie da się wyargumentować. Można je jedynie przyjąć lub odrzucić.”

Jednakowoż sam o. Matthew zaleca pewną ostrożność i czujność ze strony kierownictwa rekolekcji. Bardzo wąska jest bowiem granica między autentycznym przeżyciem religijnym a egzaltacją. Dlatego pewne regulowanie nastroju i przebiegu dyskusji należy do obowiązków animatorów; jednakowoż świadomość ryzyka nie może doprowadzać do inercji.

Ważnym etapem w procesie owej przemiany jest moment powrotu do codziennego życia w środowisku rodzinnym. Jeśli chłopiec czy dziewczyna nie znajdą pomocy u swoich katechetów czy wychowawców, jeśli nowa miłość, z jaką przybywają, będzie w domu ironicznie potraktowana, sprawdzą się słowa bohatera popularnych w Ameryce opowiadań: „Gdybym nie był nigdy pokochał, nie musiałbym nigdy płakać”. I wówczas łatwo późniejszy stan owego człowieka może stać się gorszy od poprzedniego.

Wreszcie powstaje pytanie, jaka jest skuteczność takich rekolekcji. Oczywiście wyników nie da się ująć w żadne statystyki i zależą one od wielu czynników. Na ogół wszędzie tam, gdzie byłem, mówiono mi, że te rezultaty są bardzo pozytywne, a Kurie Diecezjalne są widocznie tego samego zdania, skoro w całym szeregu diecezji rekolekcje te zostały oficjalnie wprowadzone. Wiem, że ostatnio wprowa-

dzono w Ameryce analogiczne rekolekcje HEC (Handicappeds Encounter with Christ — spotkanie młodzieży upośledzonej, specjalnej troski, względnie kalek z Chrystusem) i że na tym polu są już piękne osiągnięcia. Założyciel ruchu w broszurze na te tematy stwierdza, że liczni nauczyciele, katecheci i wychowawcy, a także rodzice, obserwują znaczną zmianę u młodych wracających z tych rekolekcji. Stają się oni bardziej dojrzałi i bardziej otwarci w stosunku do innych. Po prostu zauważają drugiego człowieka i jego potrzeby. To samo słyszałam osobiście w ośrodkach, przez które przejeżdżałam.

W Cincinnati weszłam w kontakt z grupą chłopców od 18 do 25 lat, którzy po rekolekcjach TEC zamieszczali razem tworząc wspólnotę, dającą do jak najpełniejszego realizowania swego chrześcijańskiego powołania. Ci chłopcy, którzy, nawiąsem mówiąc, znajdują się pod opieką biskupa, opowiadali mi, że zapisali się na rekolekcje TEC, bo w szkole ich dyrektor wywiesił ogłoszenie o terminie rekolekcji z tą prostą wzmianką, że uczniowie pragnący wziąć w nich udział mogą być na trzy dni zwolnieni z lekcji.

— Ależ oczywiście! Lepsze rekolekcje niż lekcje — oświadczyła grupa niesfornej młodzieży.

— Po raz pierwszy odkryliśmy wówczas, co to znaczy się modlić — powiedział mi jeden z tych chłopców.

Co do mnie, gdy przypatryłam się ich życiu, powiedziałam sobie ze wstydem, że nie we wszystkich środowiskach klerycznych czy klasztornych Ewangelia jest realizowana z takim radykalizmem. I pomyślałam również, że w duszach młodzieży istnieją skarby idealizmu, który aktualizuje się w kontakcie z Chrystusem.

Oczywiście, nie u wszystkich rekolektantów można zauważyć podobną przemianę. Nawrócenie nie jest bowiem dziełem człowieka, lecz jest dziełem Łaski. To Bóg nawraca a nie człowiek.

„Jesteśmy w sytuacji przyjaciela, który przygotowuje społkanie dwojga osób. Jego sprawą jest stworzenie odpowiednich warunków, aby dojść mogło do tego spotkania, ale potem pozostaje mu tylko czekać, czy ci dwoje się w sobie zakochają” — pisze założyciel TEC.

Gdy patrzymy na inicjatywę amerykańską z polskiego punktu widzenia, nasuwają się pewne refleksje. Na pewno liczne elementy tam występujące są realizowane i w Polsce w różnych kontekstach.

Inne znów przerastają nasze polskie możliwości. Nie można dosłownie kopiować u nas zagranicznych wzorów. Sądzę jednak, że cała struktura amerykańskiego doświadczenia, realizującego z taką konsekwencją szereg zaleceń zarówno *Evangelii Nuntiandi*, jak i ostatniego Synodu Biskupów, może wyjaśnić wiele problemów, oraz przybliżyć szerszemu ogółowi sens prób i poszukiwań w dziedzinie ewangelizacji, nasuwając wiele płodnych refleksji.

Teresa Ledóchowska OSU

NOTATKI EWOLUCJONISTY

OPowieść o powstaniu człowieka

Nawet w tak nieobowiązującym, paraliterackim, choć w naukową terminologię przybranym, eseju o naturze ludzkiej, jak *Zagubiony paradygmat* Edgarda Morina¹, korzystającym głównie z najmodniejszych dziś dyscyplin nauki, z cybernetyki, analizy systemów, etologii i biosocjologii, odgrywa tradycyjna paleoantropologia rolę niepośrednią. Wszak to właśnie odkrycia Leakeyów dowodzić mają, że człowiek wcześniej był *faber i socius* niż *sapiens*. To właśnie paleontologia człowieka ujawnia nierozerwalną więź genetyczną pomiędzy małpami człekokształtnymi a człowiekiem, a zatem — pozwala naszą wiedzę o szympansach i gorylach rzutować również na powoli, ale systematycznie się ucztowiącące pra-małpy człekokształtne i pierwotne człowiekowate. Rekonstruuje bowiem przebieg tej ewolucji, tworząc fundamentalne przesłanki dla wszelkich wyjaśnień i uzasadnień, ustanawiając granice naszego pędu do poszukiwania najistotniejszych przyczyn, dla których staliśmy się tym, czym jesteśmy. I dlatego rozbudza paleoantropologia namiętności większe niż jakakolwiek inna gałąź historii naturalnej, prowokuje nawet do mistyfikacji, by wspomnieć chociażby słynną czaszkę z Piltdown, spreparowaną przez niezidentyfikowanych dowcipniów. Idzie przecież o relacje człowiek—zwierzę i kultura—natura, o nasze zakorzenienie w świecie biologii lub światu temu przeciwstawienie.

Jaka jednak jest prawdziwa wartość osiągnięć paleoantropologii? Co wiadomo, a w co tylko się wierzy w paleontologii człowieka?

Jak powiedział ktoś żartobliwie, pod pewnym — ale bardzo istotnym — względem jest paleoantropologia pokrewna astrobiologii. Na świecie jest mianowicie nieporównanie więcej paleoantropologów niż obiektów ich badań. Krótko mówiąc — znaleziska pra-małp człekokształtnych i kopalnych człowiekowatych są niezmiernie rzadkie. I nie ma się co lędzić, że jakieś nowe rewelacje tej miany co odkrycia Leakeyów w wąwozie Olduvai czy nad Jeziorem Rudolfa rozstrzygną niedługo wszystkie problemy w tej dziedzinie. Dane paleoantropologiczne są nadzwyczaj fragmentaryczne, znacznie bardziej szczątkowe niż w przypadku jakiekolwiek innej grupy systematycznej, obdarzonej zmineralizowanym szkieletem.

Co gorsza jednak, z samej swojej natury obciążona jest paleoantropologia wszystkimi ulomnościami właściwymi paleontologii w ogóle, nieusuwalnymi nawet z jej najgrutowniej i najlepiej udoku-

¹ E. Morin, *Zagubiony paradygmat — natura ludzka*. PIW, Warszawa 1977.

mentowanych gałęzi. Przede wszystkim bowiem nie można nigdy wiedzieć, jak się naprawdę ma gatunek paleontologiczny do tego, co pod pojęciem gatunku rozumie się w biologii. I to niezależnie od definicji gatunku biologicznego, bo przecież każde rozsądne kryterium uwzględniać musi fizjologię i tryb życia, a przynajmniej anatomiczę części miękkich organizmu. Tymczasem paleontologia dysponuje jedynie szkieletem, a często (i tak jest w przypadku paleontologii) — ułamkami szkieletu.

Nigdy również nie wiadomo, czy rzeczywiste następstwo chronologiczne gatunków było takie właśnie, jak na to wskazują znalezione przez paleontologów skamieniałości. Może przecież się zdarzyć (a historia paleontologii dowodzi nawet, że zdarza się to dość często), że nasza wiedza dotyczy jedynie drobnych, a w dodatku pogranicznych fragmentów rzeczywistego zasięgu stratygraficznego, że znamy — innymi słowy — jedynie okruchy historii ewolucyjnej gatunków. Niech za przykład posłuży tu słynna *Latimeria* złowiona przed czterdziestu laty koło wybrzeży Afryki — przedstawicielka rzędu ryb trzonopłetwych, wymarłych, jak sądzono, pod koniec ery mezozoicznej, przeszło siedemdziesiąt milionów lat temu. Albo prymitywny mięczak *Neopilina* znaleziony przed dwudziestu laty w głębinach atlantyckich, a należący do gromady jednotarczowców, wymarłej, jak się zdawało, w połowie paleozoiku, blisko czterysta milionów lat temu. Innymi słowy — dane stratygraficzne nie mogą nigdy dowieść, że gatunek występujący w starszych warstwach osadowych jest naprawdę starszy geologicznie i ewolucyjnie od gatunków stwierdzonych dopiero w warstwach młodszych. Pod tym względem margines błędu w stratygraffii, a zatem i w paleontologii ewolucyjnej, jest ogromny i nie sposób go nawet oszacować.

A wreszcie — powszechność zjawiska ewolucji równoległej podważa zasadność każdej argumentacji filogenetycznej, posługującej się jako istotną przesłanką następstwem czasowym (choćby nawet rzeczywistym) gatunków (jakkolwiek by gatunek definiować). Albowiem nawet najwyraźniejsza chronoklina, to znaczy szereg chronologiczny gatunków konsekwentnie się zmieniających morfologicznie, może się okazać tylko artefakiem danych paleontologicznych, efektem nałożenia na siebie przez naukę kilku linii wywodzących się sprawdzie od wspólnego przodka, ewoluujących jednak niezależnie, chociaż w tym samym kierunku. Innymi słowy — w paleontologii, a zatem i w biologii w ogóle, bo przecież paleontologia najlepiej wśród nauk o życiu dysponuje wymiarem czasu, nie sposób zawsze rozstrzygnąć ostatecznie dylematu, czy ma się do czynienia z gatunkiem macierzystym, czy tylko siostrzanym wobec rozważanego.

Ograniczona więc dotkliwie przez metodologie, jest paleontolo-

gia ewolucyjna, a z nią razem i paleoantropologia, skazana na brak precyzji, na błędzenie po omacku we mgle, z której się wydostać nie można. Tymczasem tradycyjna paleontologia zajmowała się — i w gruncie rzeczy dalej się zajmuje — przede wszystkim poszukiwaniem chronoklin. Potoczna świadomość paleontologiczna przypisuje im bowiem bez wahania znaczenie filogenetyczne, traktując je jako jednoznaczny i niewątpliwy zapis pojedynczych linii ewolucyjnych. Dopiero jednocześnie dwóch gatunków, które równie dobrze zaliczyć można do tej samej chronokliny, pojmowana jest jako świadectwo specjalizacji, rozgałęzienia linii ewolucyjnej. W ten właśnie sposób konstruuje nauka (a nie odkrywa, jak to sobie zwykle usurpuje) drzewa filogenetyczne. Następnie zaś uzupełnia je mechanizmami ekologiczno-ewolucyjnymi, uzasadniającymi i wyjaśniającymi postulowany przebieg ewolucji.

Formułowane na takich podstawach opowieści o ewolucji brzmiały niekiedy bardzo wiarygodnie. Tak właśnie, jak opowieść Morina, dopisana do konstrukcji filogenetycznej wywodzącej człowieka od bliskiego krewniaka małp człekokształtnych i wiodącej przez *Australopithecus africanus*, *Homo habilis* i *Homo erectus* aż do *Homo sapiens*, na uboczu zaś pozostawiającej *Paranthropus*. (Co prawda sam Morin linii takiej nigdzie explicite nie przywołuje, ale cała jego paleobiosocjologiczna opowieść o powstaniu człowieka najwyraźniej do tez Robinsona nawiązuje, a jej opozycja wobec interpretacji włączających wszystkie afrykańskie małpoludy do jednego gatunku jest oczywista.) Opowieść o długotrwałej suszy, która zniszczyła dżunglę i zmusiła część pra-małp człekokształtnych do wyjścia na sawannę i przedstawienia się ze zbieractwa na łowiectwo, a w konsekwencji — do przybrania na stałe postawy dwunożnej, nabycia nawyku budowania sobie schronienia i posługiwania się narzędziami i bronią, tworzenia klasowej, zdominowanej przez samce organizacji społecznej i wyeliminowania (przez wprowadzenie rytuału inicjacji) aklasowej młodzieży. Opowieść o ewolucji społecznej uczłowieczających się małp. Tak się to mogło odbyć.

Przybrana w kostium nauki współczesnej, jest opowieść Morina przekonywająca. Ale wbrew pozorom w niczym, nawet w swych najmniej błyskotliwych, bo ograniczonych największą ilością ram faktograficznych częściach, nie jest bardziej naukowa od paleoetycznej opowieści o nagiej małpie.

Albowiem fałszywa może być fundamentalna przesłanka Morina, skonstruowany przez paleoantropologię rodowód człowieka. Skoro dane paleontologiczne są — z zasady — niepewne chronologicznie, skoro *Homo habilis* na przykład równie dobrze mógł się zjawić przed *Australopithecus africanus* albo po *Homo erectus*, to i cała paleobiosocjologiczna opowieść Morina jest wątpliwa. Może bo-

wiem w jakiejś fazie ewolucji powrócił pra-człowiek na drzewo? Albo zjawił się jednym skokiem, jak Atena?

Skoro dane o następstwie ogniw tego łańcucha uczłowieczających się istot są niepewne, to nieuprawniony jest sam sposób rozumowania paleoantropologii. Niedopuszczalna jest potoczna praktyka nauki zaczynającej, a nie kończącej konstrukcję drzewa filogenetycznego.² Bo jedyne, czym naprawdę dysponujemy, to morfologia gatunków (cokolwiek by ten termin miał oznaczać). I tylko na tym fundować można sensowne teorie filogenetyczne.³ Morfologiczna analiza porównawcza jednoznacznie, chociaż nie bez kłopotów, określa stopień pokrewieństwa filogenetycznego, pozwala bowiem skonstruować kladogram, czyli wykres opisujący związki pomiędzy gatunkami. Z każdego kladogramu można jednak wydedukować wiele drzew filogenetycznych, bo gatunek potomny jest na takim wykresie nie do odróżnienia od macierzystego. Do każdego zaś drzewa filogenetycznego dopisać można wiele opowieści o adaptacji gatunków do zmieniających się warunków ekologicznych. Te trzy poziomy wnioskowania ewolucyjnego w paleontologii to zarazem poziomy wiarygodności. Bo o ile kladogram to w gruncie rzeczy sprawozdanie z faktów, a drzewo filogenetyczne to falsyfikowalna w pewnej mierze (przez niezgodność z kladogramem), choć nieweryfikowalna hipoteza, opowieść o ewolucji to już wyłącznie fantażja niepodatna na żadne testy.

Ile zatem naprawdę wiadomo o rodowodzie człowieka? Tyle tylko, że uczłowieczanie pra-małp zaczęło się już bardzo dawno, co najmniej dwanaście milionów lat temu (*Ramapithecus*), i że *Homo* nie pochodzi od *Paranthropus* ani *Homo sapiens* od *Homo erectus*.⁴

No więc skąd się wzięliśmy na świecie? Nie wiadomo, bo kladogram nie rozwiewa żadnych wątpliwości. Naszym przodkiem mógł być australopitek, ale mógł on równie dobrze należeć do linii parantropa. Pierwszym człowiekiem mógł być *Homo habilis* lub ktoś z dużo starszych — jak się wydaje — ale obdarzonych o wiele większym mózgiem istot, odkrytych niedawno przez Leakeya syna⁵

² B. Schaeffer, M. Hecht, N. Eldredge, *Phylogeny and Paleontology*. Evolutionary Biology 6: 31–46. 1972.

³ W. Hennig, *Phylogenetic Systematics*. University of Illinois Press, Urbana 1966.

⁴ N. Eldredge, I. Tattersall, *Evolutionary Models, Phylogenetic Reconstruction and Another Look at Hominid Phylogeny*. Contributions to Primatology 5: 218–242. 1975.

⁵ I. Tattersall, N. Eldredge, *Fact, Theory, and Fantasy in Human Paleontology*. American Scientist 65: 204–213. 1977.

⁶ R. E. F. Leakey, *Evidence for an Advanced Plio-Pleistocene Hominid from East Rudolf, Kenya*. Nature 242: 447–450. 1973.

i Hollowaya.⁶ Neandertalczyk mógł być przodkiem lub odmianą *Homo sapiens*, ale mógł też być rasą *Homo erectus*.

I dlatego między bajki trzeba włożyć wszystkie opowieści o powstaniu człowieka, o uczłowieczeniu małpy. Nauka nie wie nie tylko dlaczego, ale nawet jak i skąd się zjawiliśmy na świecie. Ignoramus et ignorabimus — mawiał de Virchow.

REWOLUCJONIZM W NAUCE O EWOLUCJI

Natura non facit saltum — pisał Linneusz. Świat ożywiony jawił mu się bowiem jako niezmienny, nieskończony ciągły, nierozerwalny łańcuch istot, od najprymitywniejszego pierwotniaka do najbardziej rozwiniętego kręgowca. Wszystkie luki w tym ogromnym łańcuchu bytów, a zatem i wszystkie granice pomiędzy wyodrębnianymi przez naukę kategoriami systematycznymi — gatunkami, rodzinami czy gromadami — to tylko efekt niedoskonałości naszego poznania. Z czasem jednak i te luki potrafimy zapłenić. W zgodzie z całą wielowiekową tradycją przyrodoznawstwa, od Arystotelesa począwszy po Buffona, był Linneusz przeświadczony, że w swej najgłębszej, niezmiennie istocie świat jest ciągły. Ze zatem wszystkie nasze klasyfikacje, systematyki naturalne i nie-naturalne, są najzupełniej arbitralne, uzasadnione jedynie względami praktycznymi — w jakiś sposób trzeba przecież wyodrębniać istoty podobne do siebie spośród całego universum bytów, chociażby po to tylko, żeby o nich móc mówić.

Przełomu dokonał Cuvier. Wytrawny paleontolog i zapamiętały empiryk nie mógł przecież nie dostrzec — i nie uznać — że w zamierzchłych epokach geologicznych świat organiczny był z gruntu odmienny od współczesnego. Ze zatem ów ogromny łańcuch istot wcale nie jest odwieczny ani niezmienny. Ze co więcej — powstawał konwulsyjnie, w paroksyzmach rewolucji przyrodniczych. Gdyby bowiem gatunki zmieniały się stopniowo i systematycznie, musieliby paleontologowie znajdować stadia przejściowe, dokumentujące ten powolny proces ewolucji. Tymczasem nigdzie takich form przejściowych nie ma. Wręcz przeciwnie, dowody raptownych zmian świata organicznego współwystępują ze świadectwami rewolucji

⁶ R. L. Holloway, *New Endocranial Values for the East African Early Hominids*. Nature 243: 97–99. 1973.

geologicznych. Katastrofy i masowe zjawianie się zupełnie nowych istot — to najbardziej uderzające znamiona historii Ziemi i świata ożywionego.

Tylko dlatego mógł Lyell postulować powolną i stopniową ewolucję świata organicznego, że nigdy nie był czystym empirykiem-induktywistą. Gdy empiria jest niedoskonała — powiadał — a nikt przecież nie poważy się twierdzić, że dane paleontologiczne doskonałe odzwierciedlają historię życia organicznego, nauka musi najpierw formułować teorie, a dopiero później szukać potwierdzenia w doświadczeniu. I tylko gdy fakty widziane przez pryzmat teorii nie dadzą się z nią uzgodnić, trzeba przyznać, że teoria jest fałszywa. Powiadał więc Lyell, że w oparciu o wyniki badań paleontologicznych nie sposób jego sporu z Cuvierem ostatecznie rozstrzygnąć, bo wszystkie nieciągłości i skokowe przemiany dokumentowane w historii życia mogą być skutkiem niedoskonałości samych danych. Na paleontologach jednakże spoczywa brzemię dowodu, obowiązek znalezienia rozstrzygających informacji. I tylko jeżeli nie uda im się znaleźć dostatecznie wiarygodnych przykładów stopniowej ewolucji organizmów, on, Lyell, ustąpi. Tak samo, jak odstąpił od swojej tezy o braku postępu w ewolucji, przekonany świadectwami o następstwie chronologicznym kręgowców.

Za Lyelem poszedł później i Darwin, mocno zresztą zaambarasowany faktem, że musi się powoływać na niedoskonałość świadectw paleontologicznych, by uzasadnić nieciągłość empirycznego zapisu ewolucji. Nie mógł jednak na potwierdzenie swej teorii przytoczyć żadnych dowodów z zamierzchłych epok geologicznych. I — paradoksalnie — podczas gdy wszystkie inne Darwinowskie uogólnienia, zarówno opcja za podporządkowaniem świata ożywionego nieożywionemu, jak teza o postępie w dziejach życia, wzbudziły żywą opozycję wśród uczonych, ten jeden postulat klasycznego darwinizmu, jaskrawo sprzeczny z empirią, podchwyciła w wieku scentyzmu niemal cała biologia i paleontologia ewolucyjna. Jeden Huxley oponował od początku i kategorycznie, a później Bateson i de Vries.

I w ten sposób Lyellowski postulat powolnej i stopniowej ewolucji, postulat historycznej ciągłości świata organicznego ostatecznie się zakorzenił w potoczej świadomości ewolucjonizmu. Vox populi vox Dei. Przytłoczeni więc moralnym obowiązkiem udowodnienia tej centralnej dla teorii ewolucji tezy, ruszyli paleontologowie gromialnie na poszukiwanie idealnie ciągłych sekwenacji skamieniałości. Nic dziwnego, że znaleźli ich sporo. Wszak niczego innego nie szukali.

Ale dzisiaj nieostał się już żaden z klasycznych przykładów triumfalnie niegdyś przez paleontologię opisywanych. Ani ostrygi juraj-

skie *Gryphaea*, ani jeżowce kredowe *Micraster*, ani konie trzeciorzędowe, ani nawet australopiteki i człowiek nie dowodzą stopniowości ewolucji. Albowiem nigdzie nie udało się dotąd udowodnić ponad wszelką wątpliwość, że obserwowana sekwencja zmian morfologicznych to naprawdę ewolucja jednej linii filogenetycznej, a nie efekt migracji gatunków w ślad za wędrującymi po Ziemi środowiskami geologicznymi. Jeden Ozawa¹ potrafił na przykładzie wschodnioazjatyckich otwornic permiskich *Lepidolina* wykazać, że naprawdę zdarza się stopniowa ewolucja morfologiczna na przestrzeni czasu geologicznego. Ale to nie jest przecież wystarczająca przesłanka, by postulat Lyella uznać za udowodniony.

Może zatem ta teza o ciągłości świata organicznego naruciła nam fałszywą perspektywę badawczą? Może uznać, że tysiące przykładów dokumentujących stałość i niezmienność gatunków na przestrzeni milionów, często nawet dziesiątek milionów lat większe mają znaczenie niż odosobniona historia gatunku *Lepidolina multiseptata*? Może przyjąć — za Cuvierem — dane paleontologiczne takimi, jakie są, i nie winić ich za niedoskonałość, tylko je po prostu zinterpretować?

W przeciwnieństwie do samego Darwina, który powstawanie nowych gatunków przypisywał dwóm odmiennym procesom — stopniowemu przekształceniu całej populacji z jednego gatunku w drugi (ewolucja filetyczna) oraz powolnemu podziałowi jednej pierwotnie populacji na dwie, coraz bardziej się od siebie różniące, populacje potomne (specjacja) — zasadniczy mechanizm tworzenia gatunków widzi współczesna biologia w allopatrii, w izolacji geograficznej małych peryferycznych populacji lokalnych od populacji macierzystej. Nowy gatunek tworzy taka peryferyczna populacja wówczas, gdy zdążą się podczas chwilowej izolacji uformować mechanizmy behawioralne czy fizjologiczne, albo wręcz bariery anatomiczne, nie pozwalające ponownie się roztopić w gatunku macierzystym. Innymi słowy — nowe gatunki rzadko tylko powstają w tym samym miejscu, gdzie dobrze było ich poprzednikom. W gruncie rzeczy nie ma więc co się ludzić, że takich przykładów jak otwornice Ozawy znajdziemy w przeszłości dużo. Nie ma ich co szukać, bo sam proces, którego odzwierciedleniem byłaby ciągła sekwencja populacji, jest w dziejach życia czymś niezmiernie rzadkim, wręcz wyjątkowym. Nieciągłość danych paleontologicznych to nie ich niedoskonałość, lecz niezbywalna cecha samej ewolucji. Gdy zniknie bariera geograficzna i nowopowstały gatunek przedostanie się na obszar zamieszkały przez gatunek macierzysty, rozdzielać je już

¹ T. Ozawa, *Evolution of Lepidolina Multiseptata (Permian Foraminifer) in East Asia*. Memoirs of the Faculty of Sciences of the Kyushu University, ser. D (Geology), 23: 117—164. 1975.

będzie wyraźna nieciągłość genetyczna, a zatem i morfologiczna. W przeciwnym razie — nowy gatunek po prostu nie jest gatunkiem i rozprynie się bez śladu w populacji macierzystej.

Ponieważ zaś dobór naturalny zawsze dąży do utrzymania równowagi pomiędzy własnościami populacji a jej lokalnym środowiskiem ekologicznym, wydaje się dość mało prawdopodobne, by ten sam kierunek zmian przystosowawczych zachowywał się na przestrzeni długich odcinków czasu geologicznego. Na odwrót — gatunki trwają na ogół niezmienne, w sztywnych ramach homeostazy morfogenetycznej (prawie każde zakłócenie w normalnym toku wzrostu ontogenetycznego prowadzi do obniżenia wartości przystosowawczej organizmu) i populacyjnej (dobór naturalny faworyzuje w zasadzie osobniki przeciętne, a nie skrajnie odbiegające od normy). I tylko w małych peryferycznych populacjach, często się stykających z zupełnie nowymi dla gatunku warunkami ekologicznymi, napór ciśnienia selekcyjnego jest dostatecznie duży, a bezwładność wielkich mas osobników dostatecznie obniżona, by pozwolić na rewolucję genetyczną przełamującą homeostazę gatunku i na opanowanie populacji przez zupełnie nowy genotyp.

Dominantą historii życia jest zatem stan równowagi, naruszanej tylko epizodycznie i na peryferiach.² I tę właśnie sytuację, wywiedzioną zresztą ze współczesnej teorii biologicznej,³ bardzo dobrze dokumentują dane paleontologiczne. Co bynajmniej nie znaczy, że ten model naruszanej równowagi ewolucyjnej wolno uznać za udowodniony. W rzeczywistości bowiem oba modele ewolucji organicznej, obie wizje świata ożywionego — ewolucjonizm i rewolucjonizm — to nic innego, jak konkurencyjne paradygmaty, zespoły metafizycznych przeświadczeń (jawnie zresztą przez Eldredge'a i Goulda wymienianych) narzucających interpretację empirii. Lyell i Darwin przynależą do tradycji kreującej ogromny łańcuch bytów, optującą za ciągłością świata. Współczesny rewolucjonizm w nauce o ewolucji odwołuje się do Marksia i Kuhna, operuje żargonem cybernetyki i teorii systemów.

Na gruncie nauki rozstrzygnąć tego sporu się nie da. Tym bardziej, że żadna z konkurencyjnych koncepcji nie usiłuje już dzisiaj usurpować sobie prawa wyłączności. Zdarza się ewolucja filetyczna

² N. Eldredge, S. J. Gould, *Punctuated Equilibrium: an Alternative to Phyletic Gradualism*. W: T. J. M. Schopf (red.), *Models in Paleobiology* str. 82–115. Freeman, San Francisco 1972.

S.J. Gould, N. Eldredge, *Punctuated Equilibrium: the Tempo and Mode of Evolution Reconsidered*. *Paleobiology* 3: 115–151. 1977.

³ I. M. Lerner, *Genetic Homeostasis*. John Wiley, New York 1954.

E. Mayr, *Animal Species and Evolution*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1963.

i zdarza się specjacja allopatryczna naruszająca równowagę gatunków. Problem tylko, co przeważa w dziejach życia. I tego właśnie nie sposób ustalić, bo przecież nie wiadomo, czy dane paleontologiczne rzetelnie nas informują o przebiegu ewolucji.

Warto się jednak nad tą kwestią zastanowić, bo ma model naruszanej równowagi ewolucyjnej kolosalne konsekwencje i dla innych centralnych problemów w nauce o ewolucji. Skoro bowiem w dziejach życia organicznego dominuje stan równowagi, skoro do powstania nowego gatunku potrzebne jest przełamanie homeostazy gatunku macierzystego przez niewielką izolowaną populację, to i samo pojęcie gatunku nabiera zupełnie nowego sensu. Swoją spójność przestaje gatunek zawdzięczać swobodnemu krzyżowaniu się poszczególnych osobników i populacji. Gatunek przestaje być po prostu pułkiem genów wymienianych w procesie rozmnażania. Swą tożsamość zaczyna natomiast zawdzięczać tylko genezie, czysto historycznemu, mniej lub bardziej przypadkowemu wydarzeniu, dzięki któremu jakaś peryferyczna populacja wytworzyła sobie kiedyś nowe homeostatyczne mechanizmy morfogenetyczne i populacyjne. Innymi słowy — realność gatunku nie wynika z jego ekologicznej organizacji umożliwiającej przepływ genów pomiędzy rzeczywiście oddziaływanymi na siebie wzajemnie osobnikami, tylko z faktu że wszystkie, niemal od siebie niezależne populacje lokalne mają te same mechanizmy utrzymujące ich stabilność, odziedziczone po pierwotnej, macierzystej populacji rzeczywistej w jak najbardziej tradycyjnym, ekologicznym sensie tego słowa. Ta koncepcja zaś pozwala wytlumaczyć, dlaczego tak wiele organizmów rozmnażających się na drodze bezpłciowej, przez podział albo pączkowanie, tworzy wyraźne i morfologicznie odrębne gatunki, choć nie sposób ich traktować jako puli genów do wymiany w procesie rozmnażania. Pozwala zatem pokonać jedną z fundamentalnych niekonsekwencji tradycyjnej nauki o ewolucji, usunąć niczym nie uzasadnioną przepaść pomiędzy organizmami płciowymi a bezpłciowymi.

Antoni Hoffman

META-MORFOZY META-FIZYKI

Czy metafizyka potrzebuje rehabilitacji?

Historia odcieni znaczeniowych, jakich nabierał wyraz „metafizyka”, świadczy, że tak. Z ideału wiedzy, cieszącej się przymiotami powszechności i konieczności, metafizyka stawała się coraz bardziej podejrzana spekulacją, potem wiedzą czysto verbalną, by wresz-

cie — w rozumieniu pozytywistów — zredukować się do zbioru nonsensów. Ale czasem można zostać pokonanym własną bronią. Wkrótce pozytywistom zaczęto zarzucać — i nierzadko czynili to ich dawni zwolennicy — dogmatyzm i metafizyczność. Kryła się w tym wyraźna złośliwość: tępicie metafizykę a sami jesteście metafizykiemi. W tej złośliwości wyraz „metafizyka” jeszcze ciągle brzmiał oskarżająco. Ale jest to także pewna lekcja, z której trzeba skorzystać. Metafizyki nie da się zdławić. Zduszona w jednym miejscu odrasta w innych. Wygoniona z tekstu odradza się w podtekstach. Wytepiona z nauki ukrywa się w jej założeniach.

Nawet przeciwnicy metafizyki, dotychczas stosujący wobec niej taktykę „silnej ręki”, zaczynają dochodzić do wniosku, że lepiej pozwolić jej rozwijać się jawnie, w sposób zorganizowany niż zmuszać do buszowania po marginesach i obszarach niekontrolowanych przez ścisłą metodę.

W dniach od 12 do 15 września 1973 r., we Fryburgu odbyło się kolokwium Międzynarodowej Akademii Filozofii Nauk (L'Academie Internationale de Philosophie des Sciences) na temat *Nauka i metafizyka*. Tom sprawozdań z tego kolokwium ukazał się drukiem dopiero w 1976 r. nakładem paryskiego wydawnictwa „Beauchesne”. „Kto, żyjący jedno pokolenie wstecz, mógłby przewidzieć, że aż tyle badań naukowych zwróci się w kierunku metafizyki, nadając jej nowe wymiary i stawiając jej nowe zagadnienia...?” — czytamy na okładce w notce reklamującej treść książki.

Zatrzymajmy uwagę na niektórych odczytach wygłoszonych na kolokwium, bardziej bezpośrednio związanych z jego zasadniczym tematem. Zobaczmy, że od przyznania metafizyce prawa do istnienia, do jednomyślności w sprawie jej określenia, statusu metodologicznego i stosunku do nauk droga daleka i kręta.

Tom Settle, *W obronie metafizyki*. Według tego autora, metafizyka jest „filozoficznym badaniem dotyczącym pierwszych zasad, dążącym do wyjaśnienia natury bytu czy rzeczywistości oraz pochodzenia i struktury świata” (s. 12). Metafizykę zwykle przeciwstawia się naukom. Nauka jest „postępowaniem zmierzającym do zrozumienia (czy też wy tłumaczenia lub wyjaśnienia) świata doświadczenia (świata zjawisk), który to świat — dzięki swojej konstrukcji — jest zakorzeniony w rzeczywistości, lub wręcz z nią identyczny” (s. 12). Już same te określenia wskazują, że istnieje bezpośredni związek między metafizyką i naukami.

Nikomu dotychczas nie udało się przeprowadzić ostrej linii demarkacyjnej pomiędzy nauką i nie-nauką w ogólności, czy też pomiędzy naukami teoretycznymi i metafizyką w szczególności. Z drugiej zaś strony nie ulega już dziś żadnej wątpliwości, że nie istnieją nagie fakty doświadczalne, tzn. takie fakty, które by nie były uwi-

kłane w jakąś teorię. Wszystkie dane doświadczalne są w wysokim stopniu „uteoretyzowane”. Ponieważ nie ma linii granicznej między metafizyką i naukową teorią, a teoria jest zawsze „zamieszana” w fakty doświadczalne, zatem doświadczenie musi być nie tylko „uteoretyzowane”, ale i „umetafizyczne” („metaphysics-impregnation of observation reports”). Tak czy inaczej metafizyka jest nieunikniona.

Wartościowa metafizyka musi być aksjologiczna (aksjologia — nauka o wartościach) i antropologiczna (o człowieku). Zresztą te dwa aspekty istotnie się łączą. Jedno z podstawowych zadań metafizyki polega na podkreślaniu, że człowiek jest wartością i ma być zawsze traktowany jako cel sam w sobie, a nigdy jako środek jakichkolwiek „naukowych badań”. „W rzeczywistości istnieje nie dający się wyeliminować element podmiotowy” (s. 23).

Joseph Agassi, Metafizyka jako idee regulujące dla nauki. Punkt wyjścia rozważań przeprowadzonych w tym odczycie stanowi krytyka (zresztą odwołującą się do osobistych przeżyć autora) instrumentalizmu, to znaczy poglądu głoszącego, że „fizyka teoretyczna jest właśnie matematycznym narzędziem do klasyfikowania faktów i tworzenia przewidywań” (s. 34).

We wczesnych latach pięćdziesiątych Schrödinger opublikował pracę pt. *Czy istnieją przeskoki kwantowe?* (*Are There Quantum Jumps?*), która spotkała się z ostrą krytyką Maxa Borna. Schrödinger bronił opinii, że elektron jest rodzajem fali, Born był raczej skłonny przypisywać elektronowi naturę cząsteczkową. Ale nie ta różnica zdań stanowiła przedmiot polemiki Borna. Ponieważ opowiedzenie się za którykolwiek z tych dwu interpretacji nie wpływa na wynik rachunków, cały problem — zdaniem Borna — jest metafizyczny. Błąd Schrödingera polega na tym, że w ogóle powrócił on do tego zagadnienia.

Jeśli nawet tego rodzaju interpretacyjne spory są metafizyką, to Agassi opowiada się za jej utrzymaniem w nauce. „...oto macie człowieka, którego nie obchodzi, w jaki sposób uzyskuje wyniki, byle tylko wyniki uzyskiwał. Ależ to jest raczej handel niż nauka!” (s. 39). Metafizyka daje więc „obraz” rzeczywistości, odpowiada na pytanie o „nature” rzeczy. Taki czy inny „obraz” nie wpływa na wynik rachunków i na empiryczne przewidywania — to prawda, ale inspiruje i podpowiada kierunek badań a nawet zarysy przyszłej teorii; jest więc tym, co metodologowie nazywają „ideą regulującą” nauki. Naukowa teoria jest dobra, gdy prowadzi do dobrych przewidywań empirycznych; podobnie — metafizyka jest dobra, gdy rodzi dobre naukowe teorie.

Ervin Laszlo, Metafizyka jako przed-nauka. Milič Čapek rozróżnił trzy rodzaje metafizyk: 1 — Metafizyki głoszące swoją nie-

zależność od nauk. Pod tymi ambicjami niezależności nierazko kryje się kompleks niższości lub poczucie zagrożenia ze strony nauk. Laszlo uważa, że należy tu zaliczyć niektóre odmiany egzystencjalizmu. 2 — Metafizyki, które swoje przekonanie o niezależności od nauk czerpią z autentycznego dążenia do osiągnięcia prawdy ostatecznej i stworzenia *philosophia perennis*. Tu — zdaniem autora — należą wielkie metafizyczne schematy historii opracowywane współcześnie. 3 — Metafizyki, które uważają, że nie mogłyby serio traktować same siebie, gdyby odcięły się od nauk przyrodniczych. Są to „metafizyki naukowe”, stanowiące liczebnie małą, ale bardzo ważną grupę.

Nie trzeba dodawać, że autor solidaryzuje się z trzecią kategorią metafizyk. Do tej kategorii należy także metafizyka rozumiana jako „nauka potencjalna”. Wprawdzie teoria metafizyczna nie może być ani obalona, ani potwierdzona empirycznie, ale niekiedy przez dołączenie odpowiedniej hipotezy wrażliwej na doświadczenie może przekształcić się w teorię naukową. Metafizykę można więc traktować jako przed-naukę.

Z drugiej jednak strony jesteśmy świadkami, jak niektóre teorie naukowe coraz wyraźniej zaczynają spełniać rolę dawnej metafizyki. Tak na przykład współczesna fizyka jako całość spełnia funkcje podbne do dawnej kosmologii filozoficznej, a ogólna teoria systemów, dzięki swej ogólności i abstrakcyjności, przypomina wielkie systemy metafizyczne.

Mario Bunge, *Założenia i wytwory metafizyczne współczesnej nauki i techniki*. Ten autor nie ograniczył się do deklarowania swoich sympatii dla metafizyki. Podjął się rzeczy znacznie trudniejszej — wyliczenia i klasyfikacji różnych twierdzeń o charakterze metafizycznym, bądź zakładanych, bądź nawet konstruowanych przez współczesną naukę, a nawet technikę.

Bunge wychodzi z założenia, że nauka nie utożsamia się ze swoimi wynikami (= produktami); heurystyczne dyrektywy osiągania wyników także należy włączyć do pojęcia nauki. Przy takim założeniu znacznie poszerza się klasa założeń metafizycznych. Wiadomo bowiem z historii nauki, jak często różne doktryny metafizyczne podsuwały uczonym twórcze pomysły, a więc spełniały rolę dyrektyw heurystycznych. Nasuwa się jednak pytanie: czy nie warto by rozróżnić założeń metafizycznych czynionych przez naukę od założeń metafizycznych czynionych przez naukowców? Bunge nie czyni tego pozytywnego rozróżnienia.

I tak badanie naukowe (rozumiane szeroko łącznie z dyrektywami heurystycznymi) — zdaniem autora — zakłada szereg twierdzeń o charakterze teoriopoznawczym (gnozeologicznym), np.: (G1) rzeczywistość jest poznawalna; (G2) istnieje wiele sposobów poznania:

poznanie zmysłowe, umysłowe, przez działanie, przez intuicję (G3) teorie naukowe reprezentują przedmioty, które uważa się za realne; itp. a także wiele twierdzeń o charakterze metafizycznym, np.: (M1) istnieje świat zewnętrzny, (M2) świat składa się z rzeczy; (M3) rzeczy grupują się w układy; (M4) wszystko podlega zmianom; (M5) wszystko podlega prawom, itp.

Zbiór tego typu założeń autor proponuje nazwać odpowiednio gnozoologią i metafizyką nauki.

Inne założenia metafizyczne pojawiają się przy dokonywaniu aksjomatyzacji naukowych teorii. Aksjomatyzacja z natury rzeczy jest nastawiona na wyławianie wszelkich możliwych założeń; okazuje się, że niektóre spośród wydobytych na jaw założeń mają charakter metafizyczny. Tak na przykład wszystkie teorie naukowe odnoszące się do układów złożonych przyjmują pewne postulaty dotyczące składania podukładów. Pojście składania jako bardzo ogólne — zdaniem Bungego — należy do pojęć metafizycznych. Inne tego typu metafizyczne postulaty odnoszą się do pojęcia prawdopodobieństwa, lub pewnych bardzo ogólnych własności przestrzeni i czasu (znacznie ogólniejszych od zwykłych „przepisów” mierzenia odległości czy kątów).

Współczesna nauka i technika zna także bardzo ogólne teorie odnoszące się do wielu — często nawet odległych od siebie — dziedzin; teorie te są dobrze zmatematyzowane i z reguły uważane za — w jakimś przynajmniej sensie — podstawowe. Przykładem tego rodzaju teorii w nauce może być dynamika w ujęciu Lagrange'a, dostarczająca ścisłego formalizmu do opisu bardzo odmiennych zjawisk fizycznych (mechanicznych, elektromagnetycznych...). Przykładem takich teorii w technice są: teoria automatów, teoria systemów, teoria sieci, itp. Z racji swojej niezwyklej ogólności teorie te odnoszą się do bardzo obszernych klas „bytów” i, zdaniem Mario Bunge, zasługują na nazwę metafiziki naukowej.

Ogólny wniosek autora: „Nie istnieje przeciwwstawność metafizyki i nauki, lecz tylko przeciwwstawność między nauką powierzchowną i metafizyką oraz między nauką głęboką i metafizyką antynaukową” (s. 205).

Odczyt Mario Bunge jest niewątpliwie bardzo interesujący, ale i bardzo dyskusyjny. Interesujący — przede wszystkim dzięki swojej konkretności; autor proponuje określone rozumienie metafizyki (a raczej metafizyk) i pokazuje, w jakich punktach badania naukowego interwenują założenia metafizyczne. Dyskusyjność odczytu polega głównie na braku wspomnianego rozróżnienia pomiędzy założeniami nauki i założeniami naukowców. Tak na przykład — wbrew dość rozpowszechnionemu twierdzeniu nauka obchodzi się całkiem dobrze bez założenia realizmu (tzn. tezy głoszącej, że badany

obiekt istnieje). Wszystkie twierdzenia naukowe można rozumieć warunkowo: jeżeli badany przedmiot istnieje, to... Chociaż jest nie-wątpliwą prawdą, iż ogromna większość badaczy wierzy, że bada rzeczywistość, która istnieje. I to przekonanie bardzo często okazuje się niezwykle inspirującą metafizyką.

Ta próbka rozoważań na temat „nauka a metafizyka” zaczepniętych z tomu sprawozdań z Fryburskiego kolokwium niech wystarczy. Zainteresowanego Czytelnika odsyłamy wprost do tekstów innych referatów (które wygłosili: P. Bernays, V. Tonini, G. Kröber, J. L. Destouches). Pozostałe odczyty zajmują się bardziej szczegółowymi zagadnieniami, ukazującymi przeważnie konkretne przejawy metafizyczności nauk. I tak J. Vuillemin omawia zagadnienie konwencjonalizmu w odniesieniu do geometrii przestrzeni o stałej krzywiznie; O. Costa de Beauregard powraca do problemu stosunku nauki do parapsychologii; J. A. Wheeler — z właściwą sobie pasją i talentem — stawia pytanie o „kres” czasu i przestrzeni sugerowane przez współczesną kosmologię i astrofizykę relatywistyczną; P. Weingartner — stosując bardziej zaawansowaną technikę logiczną — rozoważa pewne zagadnienia metodologiczne metafizyki.

Referaty wygłoszone podczas Fryburskiego spotkania odzwierciedlają rozpowszechniające się obecnie coraz bardziej tendencje. Okres bezwzględnego potępienia metafizyki mija nieodwoalnie. Co raz rzadziej wyraz „metafizyka” bywa obciążany ujemnymi skojarzeniami. Ale metafizyka, która wychodzi obronną ręką z przeprowadzonej ongiś przez pozytywistów i neopozytywistów krytyki, nie jest już tą samą metafizyką co dawniej. Zachowuje ona nadal swoją odrębność od nauk szczegółowych, ale rezygnuje ze swojej dotychczasowej wyniosłej obojętności, a często nawet pogardy, w stosunku do nauk empirycznych. Nic dziwnego — przyszłość ludzkiej wiedzy leży w badaniach interdyscyplinarnych, a nie w sztucznym wznoszeniu izolujących barier.

Michał Heller

Styczeń, 1978 r.

Dans ce numéro:

- p. 845 ● PAUL EVDOKIMOV base ses réflexions théologiques sur le mariage sur les Pères Orientaux et la tradition orthodoxe (*Ecclesia domestica*).
- p. 857 ● JACEK SALIJ, OP, médite sur les caractéristiques du mariage chrétien: fidélité, fécondité, caractère sacramental.
- p. 873 ● CZESŁAW DRAŻEK, SJ, décrit les cérémonies nuptiales dans différentes religions et les rites chrétiens (*Le mariage dans la communauté du Peuple de Dieu*).
- p. 893 ● STEFAN WILKANOWICZ commente les témoignages des familles polonaises (*La vie religieuse des familles*).
- p. 906 ● Qu'est-ce que c'est que la famille chrétienne? — Choix des réponses provenant des familles italiennes.
- p. 909 ● MARIA BRAUN-GALKOWSKA, psychologue, analyse les conditions du bonheur dans le mariage (*Le développement de l'amour dans le mariage*).
- p. 918 ● ELŻBIETA SUJAK, psychiatre, analyse, quant à elle, les conflits et les crises dans la vie familiale.
- p. 940 ● L'abbé KAZIMIERZ BEŁCH fait un bilan de ses recherches sociologiques (*La famille et les pratiques religieuses chez les enfants*).
- p. 953 ● Choix des poèmes de MAULAMA DŽALAHUDDIN RUMI, poète mystique iranien du XIII siècle.
- p. 958 ● JÓZEF TISCHNER analyse l'expérience du bien et des valeurs (*Penser selon les valeurs*).
- p. 972 ● WITOLD JULIUSZ KAPUŚCIŃSKI continue ses réflexions de médecin sur l'humanisme (*La pathologie de l'homme et les postulats de l'humanisme*).
- p. 982 ● JAN GROSFIELD présente Kenneth Boulding, réformateur de l'économie (*Sur l'avenir de l'économie*). — deux textes de Boulding: *A Reconstruction of Economics*, New York 1950, *Economics as a Science*, New York 1970.
- p. 1004 ● EWA BIEŃKOWSKA: en marge du roman „théologique” de James Hogg (*Le roman et la thèse*).
- p. 1011 ● KAROL TARNOWSKI analyse le livre de Max Scheler *Das Ressentiment im Aufbaum der Moralen w: Gesammelte Werke t. III. Vom Umsturz der Werte*, Bern 1955.

- p. 1023 • STEFAN MOYSA, SJ, commente les réflexions du Père P. Arrupe sur la vocation des jésuites (*La réalisation contemporaine du charisme ignacien*).
- p. 1034 • ADAM ZAGAJEWSKI critique le livre de B. F. Skinner *Beyond Freedom and Dignity* (*Contre la liberté et la dignité*).
- p. 1039 • INDONESIE: religions et les missionnaires polonais à l'oeuvre dans ce pays.
- p. 1051 • Soeur TERESA LEDÓCHOWSKA, OSU: retraites pour les jeunes aux Etats-Unis (*Les retraites TEC: la rencontre des teenagers avec le Christ*).
- p. 1061 • ANTONI HOFFMAN réfléchit sur certaines difficultés et questions dans la paléontologie et dans l'évolutionnisme.
- p. 1065 • MICHAŁ HELLER fait le compte-rendu du livre „*La science et la metaphisique*” (Paris 1976) qui regroupe les textes du colloque organisé par l’Academie Internationale de Philosophie des Sciences (*Metamorphoses de la metaphysique*).

Erratum

Dans le numéro 286—287, prière de lire p. 691, ligne 21: „et Jésus-Christ qui s'est incarné dans son corps d'agonisant”; ligne 33: „Roger Trigg”, au lieu de Roger frigg.

ZESPÓŁ ● HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIERZAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOZNIAKOWSKI, BOHDAN CYWIŃSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI

REDAKCJA ● FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny)

adres redakcji ● Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84

adres administracji ● Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 245-48

prenumerata ● **krajowa:** kwartalna zł 75.—, półroczena 150.—, roczna 300.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/O Kraków 35510-25058-136, urzędy pocztowe, doręczyciele oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” konto Kraków 31-548, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M Kraków 35510-707
zagraniczna: półroczena zł 225.—, roczna 450.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, PKO O/Warszawa 1531-71

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Woności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Cena zł 50.-
zeszyt podwójny

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Ks. Piotr Chojnacki: O wychowaniu i charakterze 32 ● Ks. Karol Wojtyła: Myśli o małżeństwie 42 ● Thomas Merton: Powołanie, rodzina, apostolstwo 54 ● Gerald Vann OP: Gody w Kanie 54 ● Katarzyna Łopuska: O religijnym wychowaniu małego dziecka 54 ● Søren Kierkegaard: Ukryte życie miłości 67 ● Maria Garnysz: Czy małżeństwo jest romansem 67 ● Bp Karol Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność 71 ● Jan Turowski: Sytuacja małżeństwa w Polsce i w świecie 77 ● Andrzej Jawień: Medytacja o sakramencie małżeństwa 78 ● Halina Bartłowska: Miara miłości 100 ● Elżbieta Sujak: Dziecko, istota nieznana 170 ● Ks. Stefan Duda: Psychologia miłości i przyjaźni 210 ● Trudna szuka wychowania. Głosy z ankiety 217—218 ● Franciszek Adamski: Funkcjonowanie katolickiego modelu małżeństwa i rodziny w środowisku miejskim 230 ● Stanisława Grabska: Piśmo Święte o miłości 246

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Karol Wajs: Człowiek a natura — różnorodność postaw ■ Jean Ladrière: Wiara a mentalność techniczna ■ Georg Picht: Pojęcie odpowiedzialności ■ Stanisław Grygiel: Myślenie o meritum świata ■ Mieczysław Lubański: Filozoficzne zagadnienia cybernetyki ■ Fulton J. Sheen: Modlitwa i rozmyślanie ■ ks. Bronisław Bozowski: Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś ■ Józef Zyciński: Byt, czas i melancholia ■ Michał Heller: Wyzwanie rzucone racjonalności ■ Antoni Hoffman: Utracona jedność nauki

ZNAK
M I E S I E C Z N I K